<36602599110014

Immanuel Kant

Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie

von

Kuno Fischer.

Erster Band.

Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie.
Die Kritik der reinen Vernunft.

Mannheim.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.

1860.

Geschichte

der neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Dritter Band.

Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie.
Die Kritik der reinen Vernunft.

Mannheim.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.

1860.

Der

Gesammt-Universität Jena

widmet dieses Werk

über

Kant

der

Verfasser.

Vorrede.

Auf keinem Gebiete der Literatur dürfte das *nonum prematus in annum* gerathener und zum Besten der Sache beherzigenswerther sein als auf dem philosophischen. Bei dem vorliegenden Werke habe ich diese Vorschrift buchstäblich erfüllt. Der erste Band war schon im Jahre 1851 der Materie nach vollständig geschrieben. Er hat seitdem nicht müßig in meinem Pulte geruht. Zu wiederholten malen seit jener Zeit habe ich die Lehre Kant's auf dem Katheder entwickelt, mit Vorliebe das System dieser Philosophie zu meinem Lehrobjecte gewählt, gerade diese Aufgabe stets zu den erfolg- und genußreichsten meines Berufes und Amtes gerechnet. Dabei habe ich jedesmal von Neuem die Werke Kant's studirt, mit immer verjüngter Theilnahme und, wie ich glaube, mit immer besserer Einsicht. So hat sich im Laufe der Zeit jene Arbeit vor neun Jahren vollständig erneut, und jetzt werde ich kaum einen Satz aus dem alten Manuscript in dieses Werk aufgenommen haben. Nicht als ob ich meiner damaligen Auffassung in allen Stücken untreu geworden wäre, ich habe sie allerdings in sehr wesentlichen Punkten berichtigt und vereinfacht,

sondern weil ich meiner Darstellungsweise von damals inzwischen ganz fremd geworden war.

Auch äussere, in meinem Leben wichtige Umstände haben dazu beigetragen, die Vollendung und Herausgabe des vorliegenden Werkes zu verzögern. Mein akademischer Lebenslauf in Heidelberg war im Jahre 1853 nach seinem ersten Triennium auf eine ungewöhnliche Weise unterbrochen worden. In der zurückgezogenen und arbeitsamen Muße des folgenden Trienniums schrieb und veröffentlichte ich meine Arbeiten über Spinoza, Leibnitz und das Zeitalter der deutschen Aufklärung, Bacon und das Zeitalter der Realphilosophie, der mir abgedrungenen Streitschriften hier nicht zu gedenken. Die auf Kant bezüglichen Vorarbeiten waren beendet, die Ausführung begonnen, das erste Buch schon zum großen Theile geschrieben, als sich mir unerwartet die Aussicht auf einen neuen Wirkungskreis von doppelter Seite her aufschloß. Ich hatte mich gegen Ende des Jahres 1855 an der Universität Berlin von Neuem habilitirt, doch waren unerwartete und selbst für die damalige Lage der Dinge überraschende Hindernisse dazwischen getreten, die mir das Katheder wieder entrückten. Eben schienen diese hinderlichen Umstände aus dem Wege geräumt zu sein, als ich in derselben Zeit den Ruf nach Jena erhielt. Es war im Herbst 1856. Ich folgte dem Rufe sofort und begann noch im Herbst jenes Jahres meine Vorlesungen an der hiesigen Universität, dem heimathlichen Boden der deutschen Philosophie, deren große Ueberlieferungen an dieser Stätte niemals aufgehört haben zu leben und zu gelten. Meine

erste Vorlesung in Jena betraf die Kritik der reinen Vernunft. Während der beiden ersten Semester las ich im ununterbrochenen Zusammenhange über alle Theile der kritischen Philosophie. Was ich in Heidelberg verlassen hatte, das eben begonnene Werk über Kant, setzte ich auf dem Katheder fort; zunächst mußte die Feder ruhen, weil ich die ersten Jahre ausschließlich dem akademischen Lehramt leben, meinen hiesigen Wirkungskreis befestigen und mir heimisch machen wollte. Hoffentlich ist diesem Werke die neue Pause so wohlthätig gewesen, als mir die neue Arbeit des Lehrens. Hoffentlich haben die wiederholten Vorträge über Kant die innere Ausreifung meiner Arbeit nach Kräften befördert. Wenigstens kann die Herrschaft über den Stoff, die Deutlichkeit der Darstellung durch nichts besser gewonnen und auf die Probe gestellt werden als durch den lehrenden Vortrag.

Ich habe hier meine akademischen Schicksale, an die ich sämmtlich jetzt nach mancherlei Erlebnissen mit jeder Art der Genugthuung zurückdenken darf, deshalb erwähnt, weil ich meinen Lesern, die das vorliegende Werk früher erwartet haben, diese erklärende Rechenschaft schuldig war.

Nach der Uebereinkunft mit meinem Verleger soll dieser dritte Band der Geschichte der neuern Philosophie den letzten Theil des Gesammtwerkes ausmachen. Indessen ist die Darstellung Kant's so umfänglich geworden, daß ich dem Wunsche meines Verlegers, das Ganze in zwei Bänden erscheinen zu lassen, nachgebe. Der erste enthält die Entstehung und Grundlage der kritischen Philosophie, der zweite das auf dieser Grundlage

errichtete System. Oder um mit kantischen Ausdrücken zu reden: der erste Band enthält die „Kritik der reinen Vernunft" in ihrer Entstehung und Ausbildung, der zweite das „System der reinen Vernunft." Dieser zweite, bereits im Druck befindliche Band wird dem vorliegenden unmittelbar nachfolgen.

Wenn es sich um die Hauptfactoren, die eigentlichen Träger der gesammten neuern Philosophie handelt, so nenne ich Bacon, Cartesius, Spinoza, Leibnitz und Kant. Von hier entspringen die Richtungen der neuern Philosophie mit ihren Nebenzweigen, so viele deren sind bis auf die jüngsten herunter. Bacon, den Stammvater der Erfahrungsphilosophie, mit seinen Abkömmlingen habe ich abgesondert von diesem Werke behandelt. Das vorliegende Gesammtwerk will die Systeme der Metaphysiker neuerer Zeit in ihrem Zusammenhange dargestellt haben. Es ist mir nicht möglich gewesen, auch die nachkantische oder neueste Philosophie, die sich vorzugsweise bei den Deutschen entwickelt, in den Verband dieses Werkes mit aufzunehmen. Die deutschen Philosophen nach Kant stehen zu diesem in einem ähnlichen Verhältniß als die deutschen Philosophen des vorigen Jahrhunderts, ich meine die vorkantischen, zu Leibnitz. Kant beherrscht die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, wie Leibnitz die des achtzehnten. Ich habe mich eine Zeitlang mit dem Plane getragen, die deutsche Philosophie nach Kant in ähnlicher Weise zu behandeln und aus der kantischen hervorgehen zu lassen, als ich es im vorigen Bande mit der deutschen Philosophie nach Leibnitz gehalten habe. Ich würde dadurch meinem Werke einen

historischen Abschluß gegeben und zugleich den Vortheil gehabt haben, in einer übersichtlichen Reihe und scharf bestimmten Umrissen den Entwicklungsgang dieser neuesten Philosophie vorstellen zu können. Doch hier traf ich bei dem Versuche selbst auf Schwierigkeiten in der Sache, auf so umfangreiche und verwickelte Materien, die sich in der von mir beabsichtigten Form nicht auflösen ließen. Die Philosophie nach Kant ist die gegenwärtige und gehört nicht, wie die deutsche Aufklärung nach Leibnitz, einer ausgelebten Vergangenheit an, die sich vor der geschichtlichen Betrachtung abschließt. Die noch größere Schwierigkeit liegt darin, daß die Fortbildung der kantischen Philosophie bei weitem so einfach nicht ist, als die der leibnitzischen, daß die Kritik der reinen Vernunft den folgenden Philosophen weit mehr Ausgangspunkte, weit verschiedenere Ansätze und darum größere Abweichungen freigiebt, als die Monadenlehre. Von Leibnitz geht die philosophische Entwicklung in einer progressiven Linie vorwärts, ohne sich in ihren Wendepunkten in ausgedehnte Systeme, weite Lehrgebäude auszubreiten und zu verzweigen, ausgenommen nur die wolfische Philosophie, deren wissenschaftlicher Gehalt sich indessen kurz zusammenfaßt, wenn man sie mit Leibnitz vergleicht, wenn man, wie billig, von der Fortbildung die Wiederholung und schulmäßige Breite abzieht. Anders verhält es sich mit Kant und seinen Nachfolgern. Es sind viele, grundverschiedene Richtungen, die aus Kant als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel entspringen, diese Richtungen bilden jede ihr besonderes Lehrsystem schulmäßig aus; eine dieser Richtungen entwickelt für sich

im zunehmenden Wachsthum eine ganze Reihe von Systemen, unter denen jedes seine Familie hat, seine Nebengruppen und Seitenverwandten. Kant ist der Stammvater vieler philosophischer Geschlechter geworden, die mit einander so wenig gemein haben wollen, daß sie sogar die gemeinschaftliche Abkunft sich streitig machen, während jedes der echte Erbe zu sein den alleinigen Anspruch erhebt. Die Genealogie ist hier weit verwickelter als bei Leibnitz. Eine der Hauptlinien, die von Kant herkommen, beschreibt die Identitätsphilosophie in der mit jedem Gliede wachsenden Entwicklungsreihe von Reinhold, Schiller, Fichte, Schelling, Hegel; dieser ganzen Entwicklungsreihe, die in sich schon zerklüftet genug ist, stellt sich Fries mit seiner Schule entgegen, Beiden Herbart mit seinen Anhängern, diesen Allen insgesammt Schopenhauer. Um diese Gegensätze auseinander treten und sich mit einiger Freiheit entwickeln zu lassen, brauche ich einen größeren Spielraum, als das vorliegende Werk mir erlaubt. Es würde sich bis zur Unförmlichkeit erweitert und doch der Sache nicht Genüge geleistet haben. Da ich aber die Richtungen selbst nicht verfolgen konnte, so mochte ich auch nicht am Schluß meines Werkes in ihren Ausgangspunkten stehen bleiben, wozu die Kritik der kantischen Philosophie mich nothwendig hingeführt hätte. Diese Kritik enthält schon die Anfänge und Ausgangspunkte aller folgenden Richtungen. Mit einem solchen Anfang wollte ich nicht schließen, um die Unfertigkeit eben so sehr als die Unförmlichkeit zu vermeiden. Darum habe ich mich, um etwas Ganzes und Abgeschlossenes zu geben, in dem vorliegenden

Werke auf die Darstellung und Entwicklung der kritischen Philosophie beschränkt, wie sie Kant begründet und ausgebildet hat. Die Geschichte der nachkantischen oder neuesten Philosophie bis auf die jüngsten Zeiten herunter werde ich demnächst darstellen, entweder in einem Gesammtwerke oder in Monographien, je nachdem mir im Interesse der Sache die eine oder andere Art die zweckmäßigste erscheint.

Meine gemessene und, wie ich meine, eben so wichtige als zeitgemäße Aufgabe in diesem Werke war die Darstellung und Wiedererzeugung der kantischen Philosophie in ihrem echten, noch wenig begriffenen Geist. Das Gedränge der folgenden Systeme hat unseren Kant sehr voreilig in den Hintergrund geschoben; die Einen, in hastigem Fortschritt begriffen, meinten ihn überwunden zu haben, selbst da, wo er unüberwindlich ist; die Andern, die im engeren und engsten Sinn sich die kantische Schule nannten, haben den Meister kaum in seiner wahren Gestalt vor Augen gehabt, sie waren jene Ausleger, die sich zu Kant verhielten, wie die Kärrner zu den Königen: „wenn die Könige bau'n, haben die Kärrner zu thun.“ Es scheint, als ob die großen, bahnbrechenden und vorauseilenden Geister der Welt eine Zeitlang verborgen bleiben müssen, um erst später, wenn der reife Zeitpunkt gekommen ist, wahrhaft begriffen zu werden. Es hat ein Jahrhundert gedauert, bevor man den echten Spinoza mit richtigem Sinn erkannt und wieder entdeckt hat; es war eine der folgenreichsten Entdeckungen in der Geschichte der Philosophie. Leibnitzen's tiefsinnigste Schrift hat ein halbes Jahrhundert unge-

kannt geruht, bevor sie in die Oeffentlichkeit hervortrat. Und Kant hat die ursprüngliche und echte Gestalt seines Hauptwerkes in den folgenden Ausgaben selbst verhüllt und den falschen Auffassungen preisgegeben, in denen seine Lehre zur geläufigen und bequemen Schulphilosophie geworden. Die falschen Auffassungen haben in der Geschichte auch ihre Berechtigung. Der menschliche Geist will auf diesem Umwege zu den richtigen kommen. Und je schwieriger und ungewohnter in dem gegebenen Falle die richtige Einsicht ist, um so länger dauert natürlich der Irrthum. So mußten Menschenalter vergehen, ehe Spinoza's Sittenlehre, Leibnitzen's neue Versuche über den menschlichen Verstand, Kant's Kritik der reinen Vernunft in ihrem echten Geiste entdeckt und begriffen wurden. Ein ähnliches Verdienst, als Jacobi um die Lehre Spinoza's, Lessing um Leibnitz, haben sich Diejenigen, insbesondere Schopenhauer, um die kantische Philosophie erworben, die auf die erste Ausgabe der Vernunftkritik, als die wahre Grundlage der Lehre Kant's, hingewiesen haben. Meine Darstellung will die kantische Philosophie in ihrem *echten* Geiste wiedergeben. Sie will keinen Punkt, der dem Lehrgebäude angehört, übergangen, keinen undeutlich gelassen haben. Daraus erklärt sich hinlänglich die Ausdehnung des Werkes; sie war geboten gegenüber den theils irrthümlichen, theils unklaren Auffassungen. Um den Umfang nicht zu vergrößern habe ich alle polemische Erörterungen, alle namhafte Widerlegungen geflissentlich vermieden.

Das richtige und gründliche Verständniß der kritischen

Philosophie hängt in der Hauptsache von einem Punkte ab, von der richtigen Einsicht in die neue Lehre von Raum und Zeit, in die transscendentale Aesthetik, wie Kant diese Lehre genannt hat. Hier ist die Entdeckung, worauf das ganze kritische Lehrgebäude ruht, der Schwerpunkt, wonach die übrigen Begriffe sich richten. Wo sie von dieser Richtung abweichen, da ist die kritische Philosophie im Widerstreit mit sich selbst, und in eben diesem Widerstreit befindet sie sich in den folgenden Ausgaben der Kritik. Mit einer bewunderungswürdigen Sicherheit und Bedächtigkeit des Fortschritts hat sich Kant in den drei Decennien seiner vorkritischen Periode dieser Entdeckung genähert bis auf einen Punkt, der keinen anderen Ausweg übrig ließ. Darum ist eine sehr genaue Einsicht in die vorkritische Periode und ihren Entwickelungsgang von der größten Wichtigkeit für das Verständniß der kritischen Philosophie. Ich habe mir eine besondere Angelegenheit daraus gemacht, die geschichtliche Entstehung und Entwickelung der kritischen Philosophie genau im Einzelnen zu verfolgen: den historischen Gang der kantischen Probleme, von dem aus sich ein helles und überraschendes Licht über alle Theile der kantischen Lehre verbreitet. Der vorkritischen Periode ist allein das erste Buch dieses Bandes gewidmet. Ich versuche, die kantischen Untersuchungen Schritt für Schritt zu begleiten, auf jedem Punkte den Stand der Probleme, die gewonnenen Einsichten, die nächstliegenden Aufgaben mit aller Pünktlichkeit zu bestimmen, die Entfernungen der verschiedenen Entwickelungsstadien zu messen und für diese

Abstände die einfachste Formel zu finden. Wenn man die Geister mit den Gestirnen vergleichen darf, so hat das Gestirn Kant's eine der größten, schwierigsten und zugleich regelmäßigsten Bahnen beschrieben. Ich habe mich oft an dem Lichte dieses Gestirns erquickt, lange in seiner Betrachtung verweilt und redlich darnach gestrebt, das Gesetz und den Gang seiner Bewegung zu verstehen. Wenn mir diese Einsicht gelungen ist, so war es die dankbarste Aufgabe, sie zu verbreiten.

Jena im Mai 1860.

Kuno Fischer.

Inhalts-Verzeichniß des ersten Bandes.

Erstes Buch.

Die Entstehungsgeschichte der kritischen Philosophie.

Seite

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

*

Sechstes Capitel.

Seite

Siebentes Capitel.

Zweites Buch.

Seite

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Achtes Capitel.

Neuntes Capitel.

Die Auflösung der Antinomien als kosmologischer Probleme. Freiheit und Naturnothwendigkeit. Intelligibler und empirischer Charakter 505

Zehntes Capitel.

Elftes Capitel.

Erstes Buch.

Entstehungsgeschichte der kritischen Philosophie.

Erstes Capitel.

Die kritische Epoche.

Unterschied der dogmatischen und kritischen Philosophie.

Unter allen Systemen der Philosophie ist keines, das mit den früheren so wenig gemein hat, als das kantische. Noch nie war die Grenzscheide zwischen dem Alten und Neuen eine so durchgreifende Trennung. Welche Vergleichungen zwischen Kant und seinen Vorgängern sich anstellen, welche Verwandtschaften und Analogien sich hier auffinden lassen, allemal ist der vorhandene Gegensatz größer als die hervorgeholte Aehnlichkeit; ja er ist richtig erwogen so groß, daß er die letztere aufhebt.

Auch Bacon und Cartesius, die beiden Begründer der neuern Philosophie, stellen sich zur Vergangenheit in einen schneidenden Gegensatz; sie wollen das Werk der Wissenschaft beide so reformiren, daß sie es ganz von Neuem wieder anfangen: was sie aber schließlich ausmachen, findet in der früheren Zeit doch eine Art von Verwandtschaft. Jene mechanische Naturerklärung, worin Bacon, Cartesius, Spinoza übereinstimmen, wird in ihrem Gegensatz zu der auf den Zweckbegriff gegründeten Erklärung der Dinge eine unwillkürliche Parteigenossin ähnlicher Lehren, die schon das Alterthum kannte. Dieser Gegensatz zum wenigsten zwischen der mechanischen und teleologischen Weltansicht ist nicht neu. Und jene neuen Philosophen stellen sich auf die eine Seite desselben.

Bacon, der heftigste Feind der Philosophie des Alterthums, macht sich zum Vertheidiger eines der ältesten Systeme, der atomistischen Naturlehre des Demokrit. Leibnitz, der gegen seine nächsten Vorgänger, Bacon, Cartesius, Spinoza, die teleologische Weltansicht wieder aufrichtet und mit der mechanischen zu verknüpfen sucht, verbindet sich mit Plato und Aristoteles und möchte am liebsten deren Philosophie in der seinigen wiederherstellen. So erscheinen diese Philosophen der neuen Zeit in gewisser Rücksicht als Erneuerer der alten. In Bacon, Cartesius, Spinoza erneuert sich die mechanische, in Leibnitz die teleologische Weltansicht. Und vergleichen wir die Philosophie des Mittelalters mit der des Alterthums, so besteht zwar in ihren religiösen Grundlagen ein unversöhnter Gegensatz, doch durchdringt dieser Gegensatz den philosophischen Geist so wenig, daß sich die Scholastik in einer schülerhaften Abhängigkeit dem Geiste der classischen Philosophie unterwirft. Endlich der Unterschied zwischen Plato und Aristoteles, selbst wenn man ihn über sein richtiges Maaß ausspannt, erlischt in der gemeinschaftlichen sokratischen Wurzel, in der gemeinschaftlichen griechischen Denkweise.

I. Philosophie und Erfahrungswissenschaften.

Kant ist kein Erneuerer einer früheren Philosophie. Weder erneuert er die mechanische, noch die teleologische Welterklärung in ihrem einseitigen Verstande. Er gründet eine wahrhaft neue Philosophie, die im Wesentlichen nichts gemein hat mit irgend einer früheren. Es kommt Alles darauf an, daß man diesen neuen und unterscheidenden Charakter der kantischen Philosophie von vornherein richtig begreift.

Die Philosophie überhaupt hat erst dann eine sichere Stellung als Wissenschaft, wenn sie sich von allen übrigen Wissenschaften, welche sie auch sein mögen, deutlich und genau

unterscheidet, wenn sie zu ihrer eigenthümlichen Aufgabe Gegenstände hat, die von den andern Wissenschaften keine angreift, keine ihr streitig macht. Erst dann ist ihr Gebiet gesichert und ihre Stellung begründet. Diese feste Stellung hat streng genommen die Philosophie erst durch Kant gewonnen.

Vor Kant wollte alle Philosophie eine Erklärung der Dinge sein, jede strebte in ihrer Weise nach einem Weltsystem, bildete einen mehr oder weniger ausgeführten Entwurf, der das All der Dinge umfaßte. So lange es nun neben dieser Universal-Wissenschaft noch keine besonderen, in die einzelnen Gebiete der Welt verzweigten Wissenschaften gab, war die Herrschaft der Philosophie ein leichtes Spiel; es war ein Besitz, gegen den Niemand Einrede erhob, sie beherrschte ein weites Reich, dessen Provinzen so gut als herrenlos waren. Aber sobald diese besonderen Wissenschaften, eine nach der andern, sich einstellten, sobald sich die Provinzen bevölkerten und die Bevölkerung zunahm, mußte die Herrschaft der Philosophie als eine Anmaßung erscheinen und ihre Stellung je länger je mehr eine bedenkliche werden. Jetzt fingen die Wissenschaften an, gleichsam doppelt zu existiren. Jetzt gab es neben der Naturphilosophie, die von der Metaphysik herkam, eine Naturwissenschaft, die sich unabhängig von aller philosophischen Grundlegung auf die eigene Beobachtung der Dinge gründete und verließ. Mußten sich nicht beide sehr bald dasselbe Object streitig machen? Mußte nicht namentlich die unabhängige Naturwissenschaft gegenüber jener am metaphysischen Leitfaden gegängelten Naturphilosophie die Frage aufwerfen: „was will diese sogenannte Naturphilosophie neben oder gar über mir? Sie speculirt über Dinge, die ich gründlich und genau erforsche, die man nur erreichen kann auf dem Wege dieser mühsamen und rein sachlichen Untersuchung. Entweder stimmt sie mit mir überein in derselben Erkenntniß, so ist sie überflüssig und unnütz, oder sie dünkt sich weiser zu

sein, widerspricht meinen Einsichten, setzt eine Menge grundloser Vorstellungen über die Objecte in Umlauf, die ich untersuche, so verdunkelt sie was ich aufkläre, und ihre Wissenschaft ist schlimmer als keine, denn sie verbreitet den Irrthum!" Mit solchen oder ähnlichen Einreden wenden sich die physikalischen Wissenschaften gegen die Philosophie, um so nachdrücklicher und erfolgreicher, je stärker sie werden, je mehr ihnen mit den Erfolgen ihrer Arbeit der Muth wächst. Ganz ebenso werden sich in ihrem Gebiet die historischen Wissenschaften verhalten. Beide haben zunächst vollkommen Recht. Wir begegnen hier in der wissenschaftlichen Welt einem Vorgange, der in der politischen ein sehr bekanntes Analogon findet. Je mehr in dem Reiche der Wissenschaften die Territorialhoheit zunimmt, um so mehr sinkt das kaiserliche Ansehen der Philosophie, und wenn sie nicht bei Zeiten einen andern Boden, eine mächtige, anerkannte, unangreifbare Stellung gewinnt, so endet ihr Reich wie das deutsche.

Im Alterthum hatte die Philosophie, im Mittelalter die Theologie, die deren Stelle vertrat, gut reden; denn die besonderen und beobachtenden Wissenschaften waren noch unreife und unmündige Kinder. Aber seit der Reformation und den großen Weltentdeckungen, die ihr vorangingen, reiften sie schnell, und der Philosophie blieb nichts übrig, als sich ihnen bei Zeiten zu ergeben oder mit der Zeit zu erliegen.

II. Metaphysik und Erfahrungsphilosophie.

Der Erste, welcher die neue Philosophie begründete, Bacon von Verulam, hatte den großen voraussehenden Instinct, daß für die beobachtenden und erfinderischen Wissenschaften, namentlich für die Physik, die Zeit gekommen sei; er ließ die Philosophie ihnen huldigen, er machte die letztere zur Propädeutik und zum Organon der besonderen, in das Detail der

Dinge eindringenden Wissenschaften. In dieser Stellung verzichtet die Philosophie bei Zeiten und darum sehr weise darauf, etwas Besonderes sein zu wollen: sie begiebt sich in das Lager der exacten Wissenschaften als deren Wegweiser, Instrument, Methode: für sich selbst beansprucht sie nicht mehr, als den Beweis zu führen, zu wiederholen, zu vollenden, daß der menschliche Geist keine andern Organe habe, als welche die Erfahrungswissenschaften brauchen. In diesem Verhältniß zu den letzten giebt sie sich den Namen Realismus. Im Grunde ist dieser Name das Einzige, was die Philosophie noch für sich übrig behält. Ein eigenthümliches Geschäft hat sie nicht mehr. Sie führt die Geschäfte der erfahrungsmäßigen Wissenschaft, entweder indem sie selbst in einem der empirischen Gebiete mitforscht, oder, was die leichtere Arbeit ist, indem sie die geernteten Früchte bald genießbar für alle Welt zubereitet, bald encyklopädisch einsammelt. Bacon war ein gesetzgeberischer Geist, der den empirischen Wissenschaften entgegenkam, die seiner Zucht und Hülfe bedurften. Bald bedürfen die mächtig gewordenen einer philosophischen Erziehung nicht mehr; sie stehen auf eigenen Füßen in einer gebieterischen Haltung, und die sich heute Realisten nennen, sind entweder nichts, oder sie sind Leute einer bestimmten Wissenschaft, Mathematiker, Physiker, Historiker u. s. f. Mit einem Worte, die realistische Philosophie kann keinen andern Ausweg nehmen, als sich ohne Rest in die Erfahrungswissenschaften auflösen, denn ihr eigener Grundsatz verlangt die Erklärung der Dinge durch die Erfahrung.

Anders verhält es sich mit den Gegenfüßlern der Realisten, mit den dogmatischen Metaphysikern, die in der neuen Philosophie zuerst von Cartesius, dann von Leibnitz ausgehen. Sie suchen die Erkenntniß der Dinge durch den reinen Verstand und bilden auf diesem Wege Systeme, denen die erfahrungsmäßige Wissenschaft als ein Anderes gegenübersteht. Auf diesem

Schauplatz entspringt daher nothwendig der Gegensatz und damit der Streit zwischen dem speculativen Denken, das von gewissen Principien ausgeht, und dem empirischen, das sich allein auf die exacte Erklärung der Dinge richtet. Und zuletzt ist es allemal die thatsächliche Wahrheit, die den Streit entscheidet. Die Speculationen, welche der reine Verstand über das Wesen und die Natur der Dinge anstellt, sind die Rechnenexempel, deren endgiltige Probe auf die Thatsachen gemacht wird. So oft diese Probe nicht stimmt, hat die Metaphysik eine Niederlage erlebt, und der Streit entscheidet sich zu Gunsten der empirischen Forschung.

Schon der erste Auftritt der neuen Philosophie zeigt uns eine solche Niederlage in einem sehr merkwürdigen Beispiel. Es ist Cartesius selbst, dessen Physik die Probe erwiesener Thatsachen nicht aushält. Sie widerspricht den Gesetzen, welche Copernikus und Galilei bewiesen haben. Auch wenn Cartesius die Charakterstärke gehabt hätte, das copernikanische System zu bekennen, so war er durch seine Metaphysik nicht im Stande, dasselbe zu begreifen. Die Schwäche seines Systems zeigt sich in diesem Fall mindestens eben so groß, als die seines Charakters. Wie Cartesius unter dem Zwange seiner Metaphysik das Wesen der Natur und der Materie auffassen mußte, so konnte er niemals die wahre Bewegung der Körper und das Fallgesetz Galilei's erklären. Es war der erste Schiffbruch, den die neugegründete Metaphysik erlitt. Sie blieb mit ihren Begriffen nicht blos hinter den erwiesenen Thatsachen der Natur zurück, sondern sie setzte sich denselben entgegen. Sie wollte, wie es der reine Verstand mit sich bringt, blos mathematisch denken, als ob die Dinge in der Welt nichts wären, als abstracte Größen. Um so viel aber der natürliche Körper mehr ist, als der mathematische, und der lebendige mehr als der mechanische, um so viel mußte die cartesianische Physik

weniger sein als die wahre. Philosophiren hieß damals so viel als in mathematischer Ordnung denken: jeden Beweis auf die Evidenz einer Gleichung A = A zurückführen; keine Wahrheit als solche gelten lassen, die nicht so ausgemacht ist, als 2 × 2 = 4, überhaupt nichts für wahr halten, als mathematisch bewiesene Sätze.

Eine solche Forderung mögen schon Viele gestellt haben, ergriffen von der Klarheit und überzeugenden Gewalt der mathematischen Denkweise, aber nur ein einzigesmal in der Welt ist sie ernstlich und vollkommen erfüllt worden — durch die Philosophie Spinoza's, der berufen war, die cartesianische Metaphysik folgerichtig zu vollenden. Um sie zu stellen, diese Forderung, dazu gehört kaum mehr als die Schroffheit und, ich möchte sagen, der Uebermuth des emporkommenden, zuversichtlich gewordenen Verstandes, der zum erstenmal seine Macht fühlt. Um sie ernstlich und systematisch auszuführen, dazu gehört eine unbeugsame Willens- und Geistesstärke, die den Gleichmuth hat, den Widerspruch der ganzen Welt auszuhalten. In dieser Rücksicht bleibt Spinoza's Philosophie und Charakter eine beispiellose und einzige Erscheinung. Nicht blos die Natur, auch das menschliche Leben mit seinen Leidenschaften erklärt sich Spinoza nach mathematischer Regel. Er gab eine geometrische Theologie, eine geometrische Sittenlehre und verneinte Alles, was sich diesem Maßstab nicht fügte. Verglichen mit dem Leben, wo und wie es sich äußert, war diese Metaphysik starr und bewegungslos wie ein mathematischer Körper. Hatte doch Spinoza selbst erklärt: er wolle die menschlichen Handlungen begreifen, als ob es sich um Linien, Flächen, Körper handle. So viel die menschlichen Handlungen und das menschliche Leben überhaupt mehr ist als Linien, Flächen und Körper: so viel ist Spinoza's Metaphysik weniger, als die erfahrungsmäßige Wissenschaft, die den natürlichen Thatsachen gleichkommt, wenigstens

ihnen gleichzukommen das fortwährende Bestreben hat. Denn die Wahrheit der Thatsache ist das Regulativ der Erfahrung. Formell genommen konnte die Metaphysik kaum exacter sein, als sie Spinoza gemacht hat; materiell konnte sie kaum ärmer werden, denn von der Natur der Dinge hat sie nicht mehr begriffen, als dem mathematischen Verstande einleuchtet. Hier ist die dogmatische Metaphysik den empirischen Wissenschaften auf's äußerste entfremdet und ihnen gegenüber so gut als verhältnißlos. Die Thatsachen der Erfahrung sind für Spinoza keine widerlegende Instanz, seine Philosophie ist für die Erfahrung kein brauchbares Werkzeug: sie kehren sich gegenseitig den Rücken, als solche, die mit einander nichts gemein haben können und wollen.

Leibnitz kam, die Philosophie aus dieser Stellung zu erlösen und zwischen Metaphysik und Erfahrung gleichsam den Mittler zu machen. Sein glückliches Genie vereinigte alle Bedingungen, die jene Aufgabe forderte, nicht blos die nöthigen, auch die günstigen, so daß hier die Vereinigung von Speculation und Erfahrung beinahe spielend zu Stande kam. Den Schulmeinungen gegenüber völlig unbefangen, hatte Leibnitz sowohl für die Philosophie als die empirischen Wissenschaften eine gleich fähige Hingebung. Sein erfinderischer, beweglicher, im höchsten Grade feiner Verstand war zugleich in der Metaphysik und in den exacten Wissenschaften einheimisch, nicht als Dilettant, sondern als Meister. Die Metaphysik seiner Vorgänger hat ihn nie verblendet. Er ist niemals Cartesianer, niemals Spinozist gewesen, vielmehr anerkannte und bejahte Leibnitz von vornherein die Thatsachen, welche Cartesius und Spinoza verneinten: die eigenthümlichen, selbstthätigen Kräfte der Dinge und, was damit zusammenhängt, die Zwecke oder Endursachen in der Natur. Von hier aus gestaltet sich seine metaphysische Weltansicht. Sie entwickelt sich im Angesichte der exacten Wissenschaften und

gleichsam an deren Richtschnur, die Leibnitz in seiner Hand hielt. Er setzte beide in Uebereinstimmung, ließ sie gemeinschaftlich fortschreiten und war auf beiden Seiten in erfinderischer Weise selbstthätig. Was er in der Mathematik, in der Physik entdeckte, verwerthete er in der Metaphysik: damit wußte er diese starrgewordene, der Erfahrung entfremdete Wissenschaft zu beleben und zu erweitern. In der Mathematik entdeckte er das Differential und die Unendlichkeitsrechnung; dem entsprach in der Metaphysik das Gesetz der Continuität und die unendlich kleinen Differenzen, welche den Stufengang der Dinge ausmachen. In der Physik entdeckte er ein neues Gesetz der Bewegung; dem entsprach in der Metaphysik der Begriff der lebendigen Kraft, die von Natur jedem Dinge inwohnt. Metaphysik und Erfahrung stimmen hier zusammen in der Anerkennung selbstthätiger Kräfte, die das Wesen der Dinge erfüllen. Auf diese Weise vermochte Leibnitz die mechanische mit der teleologischen Erklärungsweise, das System der wirkenden Ursachen mit dem der Endursachen zu vereinigen. Erklärte jenes die todten Körper, so erklärte und rechtfertigte dieses die lebendigen. Der Gegensatz des Unorganischen und Organischen, des Natürlichen und Geistigen, des Mechanischen und Moralischen, löst sich durch den Begriff der Continuität auf in das einmüthige Stufenreich selbstthätiger Kräfte. Freilich fehlte viel, daß diese kühne und umfassende Metaphysik in allen Punkten von der Erfahrung bestätigt war, sie stieg weit über diese hinaus und endete mit den Lehrbegriffen einer Theodicee, denen die Erfahrung nicht nachkommt. Doch ist, so weit das Erfahrungsgebiet reicht, die leibnitzische Metaphysik demselben zugewendet und in jedem Augenblicke bereit, sich durch die Instanzen der Erfahrung belehren zu lassen. Ueberall steht sie dem Verkehr mit den Wissenschaften offen. Selbst ihre äußere Verfassung hat nichts Abgeschlossenes und Ausschließendes. Leibnitz gab kein fertiges

System, sondern nur Entwürfe; in den exacten Wissenschaften machte er neue Entdeckungen, in der Philosophie machte er „neue Versuche." Es war diese seine Art zu philosophiren, der fortwährende Zusammenhang seiner Speculation mit einer Menge anderweitiger Untersuchungen in allen möglichen Wissenschaften, mit einem Worte, dieser Typus seines so beweglichen, reichen, vielseitigen Geistes, wodurch Leibnitz das dogmatische Ansehen seiner Metaphysik zwar nicht aufhob, aber milderte. Er selbst war das lebendige Band, welches die Metaphysik mit der Erfahrung verknüpfte. Darum dauerte diese glückliche Vereinigung auch nur so lange, als Leibnitz selbst der Träger seiner Philosophie war.

Aber dem Meister folgten die Schüler, und der Geist der Schule trennte, was der Genius des Meisters zusammengehalten hatte. Auch lag es in der Natur der geschichtlichen Fortbildung, daß jene Philosophie, wozu Leibnitz die Grundlagen gelegt, die Elemente entdeckt hatte, jetzt ausgebreitet und systematisch vollendet werden mußte. Die Schule verlangte die Form des Systems; der systematische Ausbau verlangte, daß die Philosophie wieder als eine besondere Wissenschaft, als ein für sich bestehender Organismus dargestellt werde. Und wie anders konnte diese Einschulung der Philosophie geschehen, als indem man von Neuem die Metaphysik von der Erfahrung abzog, und die speculative Erkenntniß von der empirischen trennte? Darin bestand das Werk Christian Wolfs und der Wolfianer. Was Leibnitz in einander gearbeitet hatte, das stellten diese neben einander hin, zunächst wie zur Ergänzung, die aber sehr bald zur Entzweiung führen mußte. Sie zogen von der leibnitzischen Philosophie Leibnitzen's Genie ab, sie gaben ihr mit Hülfe der mathematischen Form eine lehr- und lernbare Gestalt, und diese so eingeschulte Philosophie nannte man „die leibnitz-wolfische." Es war die deutsche

Schulmetaphysik des vorigen Jahrhunderts. Ihr Schauplatz waren dir akademischen Katheder, ihre Träger die Professoren, oder, wie Kant die Wolfianer nannte, „die Schullehrer der Philosophie." Ihre Bedeutung aber liegt darin, daß sie durch die Trennung von Metaphysik und Erfahrung, durch deren Nebeneinanderstellung, das Verhältniß beider augenfällig, die Vergleichung beider leicht machte. Bedenkt man, daß Kant später diese Vergleichung vollzog, dieses Verhältniß gründlich auseinandersetzte, so leuchtet ein, daß ihm die Wolfianer (deren einer er selbst war) in die Hände gearbeitet. So untergeordnet sie erscheinen im Vergleich mit Leibnitz, dessen Geist sie nie begriffen haben; so befangen und zurückgeblieben sie erscheinen im Vergleich mit Kant, der sie für immer beseitigte, so bildet ihre Schule doch die nothwendige und wohlbegründete Zwischenstufe, die von Leibnitz zu Kant führt. Als die speculative oder rationale Erkenntniß vom Wesen der Dinge trat die Metaphysik neben die Erfahrungslehre. Es gab hier eine rationale und eine empirische Physik, eine rationale und eine empirische Psychologie: also dieselbe Wissenschaft existirte in dieser Verfassung doppelt, in metaphysischer und in empirischer Gestalt: dort in stabiler, hier in beweglicher und fortschrittsfähiger Stellung. Mußte sie nicht in einer von beiden Stellungen unnütz und überflüssig erscheinen? Konnte diese unnütze Stellung eine andere sein als die stabile? Die Erfahrung, je länger und gründlicher sie beobachtete, um so mehr erweiterte sie fortwährend ihren Gesichtskreis. Dagegen mochte die Metaphysik, wie sie beschaffen war, sich noch so sehr anstrengen, sie konnte über das Wesen Gottes und der Welt nicht mehr herausbringen, als die paar „vernünftige Gedanken über Gott, Welt, Seele, auch alle Dinge überhaupt," die Christian Wolf auf dem Titel seiner Bücher schon längst „den Liebhabern der Wahrheit" angekündigt, und die seine Schule ausgebeutet hatte. In dieser Stellung aber

mußte die Metaphysik hinter der Erfahrungswissenschaft zurückbleiben und mit jedem Tage mehr verkümmern.

III. Dogmatische und kritische Philosophie.

So verhielt es sich mit der Philosophie vor Kant. Sie wollte eine Erklärung der Dinge sein; denselben Anspruch machten die empirischen Wissenschaften, die neben ihr emporwuchsen und immer mächtiger wurden. Entweder die Philosophie mußte ihre selbständige Stellung aufgeben und zu den Erfahrungswissenschaften übergehen: das that sie im englischen Realismus; oder sie blieb gegenüber den Erfahrungswissenschaften als eine besondere metaphysische Wissenschaft stehen und lebte sich aus: das geschah bei uns innerhalb der wolfischen Schule. Aber in beiden Fällen verliert die Philosophie entweder freiwillig oder unfreiwillig den Werth einer selbständigen Wissenschaft und geht als solche zu Grunde.

Ich sehe nur einen einzigen Ausweg, auf dem die Philosophie ihrem scheinbar unvermeidlichen Untergange entfliehen und eine neue vollkommen selbständige und unbestreitbare Stellung gewinnen kann. Ihre Stellung ist selbständig, sobald sich die Philosophie von allen andern Wissenschaften unterscheidet. Ihre Stellung ist unbestreitbar, wenn ihr eigenthümlicher Gegenstand ebenso thatsächlich ist, als die Gegenstände der sich exact nennenden Wissenschaften. Und wie ist das möglich? Nur indem die Philosophie einen Gegenstand ergreift, den von den andern Wissenschaften keine untersucht, keine ihrer begränzten Stellung nach untersuchen kann, der aber nicht weniger thatsächlich ist als irgend ein Gegenstand der exacten und empirischen Forschung. Gibt es also eine Thatsache, die als solche von allen andern Wissenschaften anerkannt, von keiner untersucht wird? Wie sich diese Frage entscheidet, so entscheidet sich die Lebensfrage der Philosophie.

Um die aufgeworfene Frage sogleich zu beantworten: ja, es gibt eine solche Thatsache! Sie besteht in den exacten Wissenschaften selbst. Die Mathematik erklärt die Größen in Raum und Zeit, die Physik die Erscheinungen der Natur, die wissenschaftliche Erfahrung überhaupt die vorhandenen Thatsachen. Aber eben durch diese Erklärung wird eine neue Thatsache erfüllt: nämlich die Thatsache der wissenschaftlichen Erklärung selbst. Oder ist etwa der Mathematiker weniger thatsächlich als seine Figur, der Physiker weniger thatsächlich als der Körper, den er beobachtet, die Erfahrung überhaupt weniger thatsächlich als ihre Objecte? Die exacten Wissenschaften werden nicht leugnen, worauf sie so stolz sind, daß sie selbst ein thatsächliches Dasein führen, das sich mit jedem Tage vergrößert, dessen Anerkennung sich mit jedem Tage vermehrt. Und diese Thatsachen sollten die einzigen sein, die einer Erklärung nicht bedürfen? Muß es daher nicht eine Wissenschaft geben, die sich die Erklärung dieser Thatsachen zum Zweck macht: eine Wissenschaft, welche Mathematik, Physik, Erfahrung als ihre Gegenstände betrachtet, wie die Mathematik die Größen, die Physik die Körper, die Erfahrung die Dinge überhaupt? Oder erklären etwa Mathematik, Physik, Erfahrung sich selbst? Wenn sie es nicht thun, so muß es eine davon unterschiedene, selbständige Wissenschaft geben, die sich zur Mathematik verhält, wie diese zu den Größen, zur Physik, wie diese zur Natur, zu der gesammten Erfahrung, wie diese zu den gegebenen Erscheinungen.

Diese eben so nothwendige als neue Wissenschaft ist die Philosophie. Hier ist der Streit zwischen Metaphysik und Erfahrung, zwischen Philosophie und den besondern Wissenschaften ausgeglichen, und zwar für immer. Denn der Streit kann begreiflicherweise nur so lange dauern als der streitige Gegenstand, der ihn verursacht. Mit der Ursache erlischt auch der Streit. Wenn Metaphysik und Erfahrung nicht mehr um

dieselben Objecte wetteifern, nicht mehr dasselbe Gebiet beanspruchen, so ist kein Grund, der sie entzweien könnte. Von jetzt an nehmen sie verschiedene Gebiete ein, die zwar beide dem Reiche der Thatsachen angehören, aber niemals zusammenfallen, sogar alle Grenzstreitigkeiten ausschließen. Object der Erfahrung sind die Dinge. Object der Philosophie ist die Erfahrung, überhaupt die Thatsache der menschlichen Erkenntniß. So hört die Philosophie zunächst auf, eine Erklärung der Dinge zu sein, sie wird eine Erklärung von der Erkenntniß der Dinge. Sie wird eine nothwendige Wissenschaft, denn sie erklärt eine Thatsache, die als solche der Erklärung bedarf, so gut als irgend eine andere. Zugleich wird sie eine neue Wissenschaft, denn sie erklärt eine noch nicht erklärte Thatsache.

Diesen für die Philosophie grundlegenden Gesichtspunkt entdeckte Kant. In seinen Händen war die Philosophie wie das Ei des Columbus: er stellte sie fest, während vor ihm Niemand trotz aller Versuche das Ei dazu bringen konnte zu stehen. Immer war die Stellung der Philosophie eine schwankende, bestrittene, zuletzt unhaltbare gewesen. Weder hatte sich die Philosophie ihre eigenthümliche und erste Aufgabe deutlich gemacht, noch weniger die einzig mögliche Art diese Aufgabe zu lösen. Unbestritten gilt die Thatsache der exacten Wissenschaft. Unbestritten gilt die naturwissenschaftliche oder erfahrungsmäßige Methode der Untersuchung. Und das neue Unternehmen, das Kant mit so vielem Erfolge im Gebiete der Philosophie ausgeführt hat, besteht darin, daß er diese Methode auf jene Thatsache anwendet. Will der Naturforscher irgend eine physikalische Thatsache erklären, so sucht er nach den Bedingungen, unter denen die Erscheinung erfolgt, nach den Kräften, aus deren Zusammenwirken sie hervorgeht. Ganz dieselbe Untersuchung befolgt Kant, gerichtet auf die Thatsache der Wissenschaft selbst. Er frägt: welches sind die Bedingungen, unter denen die

Thatsache der menschlichen Erkenntniß zu Stande kommt, welches sind die Kräfte, ohne die eine solche Thatsache nicht stattfindet? Also er forscht nach den Erkenntnißkräften, er untersucht die Erkenntnißvermögen als die nothwendigen Bedingungen, die der Thatsache der Erkenntniß selbst vorausgehen. Bis zu dieser Einsicht wird die Philosophie alle bestehenden menschlichen Erkenntnisse nicht verneinen, sondern nur ihre Geltung unentschieden lassen. Bis zu dieser Einsicht wird sie so vorsichtig sein, nichts für ausgemachte Wahrheit zu halten. So wird sie sich den bestehenden Erkenntnissen gegenüber skeptisch, den Erkenntnißvermögen gegenüber kritisch verhalten, d. h. untersuchend, prüfend, sichtend.

Die vorkantische Philosophie ohne die Einsicht in die Bedingungen der Erkenntniß, urtheilte ohne Vorsicht über das Wesen Gottes, der Welt und aller möglichen Dinge: darum war sie dogmatisch. Im Gegensatz zu dieser Verfassung machte Kant die Philosophie kritisch. Die dogmatische setzte voraus, was sie hätte untersuchen sollen: die Möglichkeit der Erkenntniß; sie setzte fest in ausgemachten, entschiedenen Urtheilen, was sie hätte bedenken sollen: die Natur und das Wesen der Dinge. Die dogmatische Philosophie war die Voraussetzung der Erkenntniß; die kritische will deren Erklärung sein. Dort war die Philosophie entweder Metaphysik oder Erfahrung, hier dagegen sind Metaphysik und Erfahrung die nächsten Objecte der Philosophie. Daraus folgt, daß die dogmatische Philosophie, verglichen mit der kritischen, eigentlich nicht deren Gegensatz, sondern deren Gegenstand bildet, daß sie sich im Horizonte der letztern befindet, und zwar als deren nächstes Object.

Der Unterschied der dogmatischen und kritischen Philosophie läßt sich durch folgenden Vergleich sehr gut veranschaulichen. Denken wir uns ein menschliches Auge, das von einem gewissen Standpunkte aus die Gegend betrachtet. Das Auge sieht das

Bild, die mannigfaltigen Gegenstände, die sich auf seiner Netzhaut spiegeln, aber es sieht nicht sich selbst, nicht seinen Standpunkt, nicht seinen Sehwinkel. So verhält sich die dogmatische Philosophie zu den Dingen. Jetzt nehmen wir ein anderes Auge, auf einen andern Gesichtspunkt so gestellt, daß von hier aus jenes erste Auge gesehen, dessen Standort und Sehwinkel bestimmt werden kann. So verhält sich die kritische Philosophie zur dogmatischen. Sie steht höher als diese, sie schließt die letztere in ihren Gesichtskreis ein, während die dogmatische so steht, daß sie weder sich selbst noch die kritische sehen kann. Das Gleichniß hinkt wie jedes. Es will nur deutlich machen, wie sich die kritische Philosophie zur dogmatischen verhalten würde, wenn ihre Standpunkte räumlich gegeben wären. Der dogmatische Philosoph ist das Auge, dessen Objecte die Dinge sind; der kritische ist der Optiker, dessen Object das Auge, die Bilder der Dinge im Auge, mit einem Wort das Sehen selbst ist. Und warum sollte man nicht sagen dürfen: das gewöhnliche Auge sieht dogmatisch, der Optiker sieht kritisch, denn er kennt die Einrichtung des Auges, die Gesetze der Reflexion, den Unterschied zwischen Bild und Trugbild? Wie sich die Optik zum Sehen, die Akustik zum Hören, so verhält sich die kritische Philosophie zur dogmatischen, oder die Philosophie überhaupt zum Erkennen.

Der kritische Gesichtspunkt begreift in seinem Gesichtskreise den dogmatischen, also beherrscht er einen weiteren Horizont und befindet sich selbst an einem höher gelegenen Orte. Man muß über den dogmatischen Standpunkt hinaussteigen, um den kritischen zu ergreifen, man muß den ersten „transscendiren," um ihn vor sich zu haben. Darum nennt sich die kritische Philosophie mit einem schon früher üblichen Ausdruck: transscendental. Und zwar wird der Ausdruck in einem doppelten Sinne gebraucht. Es soll die Thatsache der menschlichen Erkenntniß

erklärt, d. h. die Bedingungen dargethan werden, unter denen sie stattfindet. Diese Bedingungen sind der eigentliche Gegenstand der kritischen Untersuchung. Sie sind Dasjenige, das der Thatsache der Erkenntniß vorausgeht, wie das Bedingende dem Bedingten; sie sind Dasjenige, das vor aller thatsächlichen Erkenntniß gegeben ist, als deren nothwendiges Prius. Auf dieses Prius richtet sich der kantische Gesichtspunkt. Und er nennt beides transscendental: sowohl was unserer Erkenntniß bedingend vorausgeht, als die Richtung der Philosophie auf diese Bedingung. Transscendental heißt die kritische Philosophie, sofern sie jene Bedingungen untersucht; transscendental heißen diese Bedingungen selbst.

IV. Der Wendepunkt der kritischen Philosophie.

Man muß diesen Punkt recht deutlich einsehen und unverrückt im Auge behalten, um ganz sicher zu sein, daß die kantischen Untersuchungen wirklich neu im Sinne der Originalität und zugleich nothwendig sind. Beides hat man bestritten und damit die epochemachende Bedeutung der kritischen Philosophie in Frage gestellt.

Namentlich hat man die Neuheit des kantischen Unternehmens angefochten, mit einem Scheine von Recht, der selbst heute noch Viele gefangen nimmt. Denn die Erklärung der menschlichen Erkenntniß, die Untersuchung unseres Erkenntnißvermögens rühre keineswegs erst von Kant her, sie sei lange vor ihm in der Philosophie einheimisch gewesen. Um die Philosophen des Alterthums bei Seite zu lassen, obwohl auch diese die Sache tiefsinnig erwogen haben, so sei unter den Neueren kaum einer gewesen, der nicht eine ähnliche Untersuchung zurückgelassen hätte. Cartesius habe über die Principien der menschlichen Erkenntniß geschrieben, Spinoza über die Aufklärung des Verstandes, Malebranche über die Erkenntniß der Wahrheit,

Locke seinen Versuch über den menschlichen Verstand, Leibnitz seine neuen Versuche über denselben Gegenstand, Wolf über die Kräfte des menschlichen Verstandes, Berkeley über die Principien der menschlichen Erkenntniß, und Hume wieder einen Versuch über den menschlichen Verstand. Diese Untersuchungen möge Kant fortgesetzt, im besten Falle weiter geführt haben, eine Epoche aber habe er in keinem Falle gemacht. Wo ist hier zwischen Kant und seinen Vorgängern der durchgreifende Unterschied, der allein die Neuheit des kantischen Werks rechtfertigen könnte?

Es ist richtig, daß die Erkenntnißtheorie einen augenfälligen Platz in der neueren Philosophie behauptet, daß alle jene Philosophen versucht haben, die Thatsache unserer Erkenntniß zu erklären. Aber etwas versuchen heißt noch lange nicht die Sache leisten. Die ersten Experimente sind selten die glücklichsten, und es könnte sein, daß alle jene Versuche über den menschlichen Verstand, welche die vorkantischen Idealisten und Realisten gemacht haben, so viele Experimente waren, die dem kantischen Unternehmen vorausgehen mußten. Es ist auch bezeichnend, daß die dogmatischen Philosophen ihre Untersuchungen über die menschliche Erkenntniß „Versuche" nennen. Sie haben das Gefühl gehabt, daß sie experimentiren. Kant hat über denselben Gegenstand keinen Versuch geschrieben, weil er sich sicher wußte auf dem Gesichtspunkte, der seinen Untersuchungen zu Grunde lag. Indessen, hätte Kant nichts weiter gethan, als vollendet, was jene früheren begonnen, als zum Ziele geführt, was jene wohlangelegt hatten, so wäre Kant mit seinen Vorgängern auf derselben Bahn fortgeschritten, und auch wir könnten die Wendung, die er gemacht hat, nicht für eine Epoche halten.

Aber so verhält sich die Sache nicht. Um sein Ziel zu erreichen, mußte Kant von der Bahn seiner Vorgänger ablenken,

er mußte einen ganz andern, einen völlig neuen Weg einschlagen, und hier liegt zwischen beiden der epochemachende Unterschied. Jene Versuche der vorkantischen Philosophie waren nicht wohlangelegt, sie mußten fehlschlagen, weil keiner von ihnen die eigentliche Aufgabe deutlich begriffen hatte, nicht etwa aus Mangel an Scharfsinn, sondern weil ihnen insgesammt der Gesichtspunkt fehlte, der allein im Stande war, die eigentliche Aufgabe zu entdecken. Ich mag meine Sehkraft noch so sehr anstrengen; was nicht innerhalb meines Gesichtskreises liegt, kann ich beim besten Willen nicht sehen. So ging es den dogmatischen Philosophen sämmtlich mit den Bedingungen der Erkenntniß. Sie wollten freilich die Thatsache der Erkenntniß erklären. Was sie aber als deren Gründe gefunden haben wollten, das war bei Licht besehen, selbst eine thatsächliche Erkenntniß! Also hatten sie im Grunde die Erkenntniß nicht erklärt, sondern vorausgesetzt: sie hatten die Thatsache derselben nicht völlig aufgelöst, sondern nur zurückgeschoben. Sie erklärten idem per idem, die Realisten sowohl als ihre Gegner. Wie nämlich erklärten die Realisten die Thatsache der Erkenntniß? Sie setzten die Erkenntniß gleich der Erfahrung; sie ließen die Erfahrung entstehen aus sinnlichen Eindrücken, die sich wiederholen und durch Wiederholung verknüpfen. Indessen diese Verknüpfung sinnlicher Eindrücke erklären sie nicht, sondern behaupten dieselbe als natürlichen Vorgang, als gegebene Thatsache. Aber in eben dieser Thatsache besteht die Erfahrung. Eben diese Thatsache ist das zu lösende Problem. Die Metaphysiker auf der andern Seite setzen die Erkenntniß gleich dem vernunftmäßigen Denken und erklären sie aus gegebenen Ideen, die sie als Axiome oder Grundsätze ihren Erkenntnißtheorien voranstellen. Grundsätze aber sind nicht Bedingungen zur Erkenntniß, sondern selbst thatsächliche Erkenntniß.

Ganz davon abgesehen, ob aus diesen Voraussetzungen die

übrige Erkenntniß wirklich erklärt wird (was der Fall nicht ist), so sind die Voraussetzungen auf beiden Seiten nichts-erklärend, denn diese Voraussetzungen sind nicht Erkenntniß-factoren, sondern Erkenntnißfactum.

Dies ist der Punkt, den von den dogmatischen Philosophen Keiner gesehen und Kant zuerst entdeckt hat: diese höchst einfache Wahrheit, daß die Thatsache der Erkenntniß entweder gar nicht erklärt werde, oder aus Bedingungen erklärt werden müsse, die der wirklichen Erkenntniß vorausgehen und deshalb selbst nicht Erkenntniß sind, weder im empirischen noch im metaphysischen Verstande. Dieser transscendentale Gesichtspunkt, wie Kant ihn nennt, war vor ihm Keinem aufgegangen. Wenn wir die Physiker fragen nach dem Grunde der elektrischen Erscheinungen, der Wärme u. s. f., und sie antworten uns mit einer „elektrischen Materie," einem „Wärmestoff," so haben sie augenscheinlich nichts erklärt als idem per idem. In ähnlicher Weise erklärten die vorkantischen Philosophen die menschliche Erkenntniß gleichsam aus einem vorhandenen Erkenntnißstoff, den die einen von vornherein in unseren Sinnen, die andern in unserm Verstande finden wollten. Denn verknüpfte Eindrücke sind Erfahrung; angeborene Ideen sind rationale Erkenntniß. In beiden Fällen ist die Erkenntniß vorausgesetzt als eine anerkannte aber unerklärte Thatsache.

V. Nothwendigkeit der kritischen Philosophie.

Neu also sind die kantischen Untersuchungen gewiß. Aber ihre Neuheit ist noch nicht ihre Nothwendigkeit. Man bestreitet die letztere, indem man die Möglichkeit des ganzen Unternehmens mit einem scheinbaren Grunde angreift. Kant wollte die Erkenntnißvermögen untersuchen — womit? Doch offenbar mit seinem Erkenntnißvermögen. Und dies wäre kein augenscheinlicher Widerspruch? Sucht er nicht das Instrument,

indem er es braucht? Er will keine Erkenntniß als solche bestehen lassen, bevor er weiß, welches die Erkenntnißvermögen sind und wie weit sie reichen. Diese Einsicht wäre nicht auch eine Erkenntniß? Hat er dazu seine Erkenntnißvermögen nicht nöthig gehabt, nicht also dieselben gebraucht, ohne sie zu prüfen? Ueberhaupt sei es unmöglich, vor dem Erkennen erst die Erkenntnißvermögen zu untersuchen, das heiße erkennen wollen vor dem Erkennen, oder die Sache in ein bekanntes Bild übersetzt, erst schwimmen lernen, bevor man in's Wasser geht. Es ist kein Geringerer als Hegel gewesen, der die kritische Philosophie mit dem thörichten Schwimmer verglichen und das bewunderungswürdige Unternehmen auf diese Weise als ein ungereimtes hingestellt hat.

Hier hat Hegel den Sinn der kritischen Philosophie gänzlich verkannt und mit seinem wohlfeilen Vergleiche eine üble Verwirrung angerichtet. Das Erkennen mit dem Schwimmen verglichen, um in dem Hegel'schen Vergleiche zu bleiben, so will Kant das Schwimmen weder lernen noch lehren, sondern erklären. Wie sich der Physiker, der uns den Mechanismus des Schwimmens und die Möglichkeit dieser Thatsache auseinandersetzt, zum schwimmenden Körper verhält, so verhält sich Kant zum thatsächlichen Erkennen. Wenn Kant die Erkenntnißkräfte erst gewinnen und dem menschlichen Geiste einpflanzen wollte, damit derselbe zum Erkennen geschickt werde, dann wäre sein Unternehmen so thöricht als Hegel sich einbildet, und der Urheber der kritischen Philosophie wäre in diesem Falle nicht unähnlich jenem ungereimten Schwimmer. Will er etwa die Erkenntnißvermögen als nicht vorhanden erst in's Leben rufen? Vielmehr will er die vorhandenen entdecken und einsehen. Wozu? Nicht um diese Kräfte erst von jetzt an auszuüben — das hat die denkende Menschheit von jeher gethan — sondern um sie von jetzt an mit Bewußtsein auszuüben, um mit

Bewußtsein zu erkennen. Soll das Schwimmen erklärt werden, so muß man fragen: welche Bewegungen macht der menschliche Körper, indem er schwimmt? Um das Erkennen zu erklären, frägt Kant: welche Bewegungen gleichsam macht der menschliche Geist, welche Thätigkeiten übt er aus, indem er erkennt, welche Vermögen fungiren in der thatsächlichen Erkenntniß? Gesetzt, daß wir diese Einsicht vollkommen erreichen, so ist es leicht möglich, daß wir in der Erkenntniß der Dinge die vorhandene Wissenschaft nicht übertreffen, daß wir den Thatbestand unserer Erkenntniß um nichts vermehren, aber eines werden wir in jedem Falle vor dem nicht philosophischen Verstande voraus haben: was dieser erkennt ohne zu wissen warum, dasselbe erkennen wir mit Bewußtsein. Und das wäre kein Vorzug, der die Mühe lohnt? Das wäre eine überflüssige oder gar ungereimte Anstrengung? Weil ich zur Erkenntniß der Dinge die Einsicht in die Erkenntnißvermögen nicht nöthig habe, darum wäre die kritische Philosophie nicht nöthig? Wir können sprechen ohne Grammatik, urtheilen und schließen ohne Logik, leben ohne Physiologie, sehen und hören ohne Optik und Akustik zu verstehen. Sind darum Grammatik, Logik, Physiologie, Optik, Akustik überflüssige Wissenschaften? Und ebenso verhält es sich mit der kritischen Philosophie in Rücksicht unseres Erkennens.

Die kritische Philosophie ist die Wissenschaft vom thatsächlichen Erkennen. Sie ist in ihrer Aufgabe ebenso exact, ebenso nothwendig als jede andere Wissenschaft. Sie ist in der Fassung dieser Aufgabe vollkommen neu, denn sie ist die *erste*, die jene Aufgabe richtig gefaßt hat. Und durch diesen ihren Charakter der Nothwendigkeit und Neuheit rechtfertigt sich die *kritische Epoche*. Sie ist für die Philosophie von einer ähnlichen Bedeutung als in der Astronomie der Umschwung durch *Kopernikus* war. Das wußte Kant; darum hat er sein Werk so oft mit dem des großen Astronomen verglichen.

Kopernikus entdeckte zuerst den richtigen Gesichtspunkt, aus dem die Astronomie die Bewegung der Himmelskörper betrachten müsse; Kant entdeckte zuerst den richtigen Gesichtspunkt für die Erscheinungen der Dinge überhaupt. Und beide legten den Erklärungsgrund der Erscheinungen in die menschliche Natur.

Der Gesichtspunkt der kritischen Philosophie ist unumstößlich, und wie derselbe in dem Entwicklungsgange der neuen Philosophie die höchste Spitze bildet, so läßt sich deren geschichtlicher Verlauf auf diese Spitze beziehen und gleichsam von hier aus erleuchten. Die erste Periode der neuern Philosophie ist diejenige, welche auf Kant hinstrebt und seine Epoche stufen- und schrittweise vorbereitet; die zweite ist diejenige, die von Kant ausgeht und seine Entdeckungen verfolgt. „Dreierlei bleibt," sagt Wilhelm von Humboldt, „wenn man den Ruhm, den Kant seiner Nation, den Nutzen, den er dem speculativen Denken verliehen hat, bestimmen will, unverkennbar gewiß: Einiges, was er zertrümmert hat, wird sich nie wieder erheben; Einiges, was er begründet hat, wird nie wieder untergehen, und was das Wichtigste ist, so hat er eine Reform gestiftet, wie die gesammte Geschichte der Philosophie wenig ähnliche aufweist."

Zweites Capitel.

Uebergang von der dogmatischen zur kritischen Philosophie.

Der Skepticismus als Durchgangspunkt.

Erst mit der kritischen Philosophie wird die wissenschaftliche Selbständigkeit der Philosophie überhaupt, ihr eigenthümlicher Unterschied von den übrigen Wissenschaften vollkommen gesichert; erst hier wird, was bei der dogmatischen Richtung unmöglich war, die philosophische Wissenschaft festgestellt. Man könnte jetzt fragen: warum überhaupt eine dogmatische Philosophie? Warum mußten so viele Jahrhunderte aufgewendet werden zu einer im Grunde erfolglosen und, wie es scheint, überflüssigen Arbeit? Wir wollen uns nicht, so nahe der Vergleich liegt, darauf berufen, daß auch in der Geschichte der Astronomie die ptolemäische Periode der kopernikanischen Epoche vorausgehen mußte, sondern die Frage selbst, wie sie vorliegt, beantworten.

Die Nothwendigkeit der kritischen Philosophie rechtfertigt die der dogmatischen. Diese gehört zu jener, wie das zu erklärende Object zu der erklärenden Wissenschaft. Ohne lebendige Körper keine Physiologie. Wenn die Physiologie nothwendig ist, so wird man doch nicht das Leben für überflüssig halten! Ohne Mathematik, Erfahrung, Metaphysik keine kritische Philosophie. Nun besteht die dogmatische auf Seite der Idealisten

in der Metaphysik, auf Seite der Realisten in der Erfahrung; dort denkt sie nach mathematischer, hier nach empirischer Methode: sie ist im Ganzen der Schauplatz, auf dem der Streit zwischen Metaphysik und Erfahrung ausbricht, wie die kritische der Schauplatz, auf dem sich dieser Streit entscheidet. Die dogmatische Philosophie ist das Object der kritischen, also deren nothwendige Voraussetzung. Nicht eher tritt die kritische Philosophie auf, als bis die dogmatische vollkommen entwickelt und ausgelebt ist, bis auf der einen Seite die Metaphysik von der Erfahrung gänzlich verneint, auf der andern die Erfahrung von der Metaphysik gänzlich verlassen worden. Und für sich betrachtet bleibt die dogmatische Philosophie keineswegs still stehen; sie schreitet fort, wie es die Geschichte verlangt, Schritt für Schritt, von Stufe zu Stufe, bis sie endlich so weit kommt, daß nichts Anderes mehr aus ihr hervorgehen kann, als etwas ganz Neues. Sie erfüllt das Schicksal jeder geschichtlichen Größe, die allmälig entsteht, wächst, abnimmt, indem sie eine andere vorbereitet. So ist die dogmatische Philosophie wirklich die stufenmäßige Vorbereitung der kritischen gewesen. Wir haben in früheren Schriften bereits nachgewiesen, wie die dogmatische Philosophie in Bacon und Cartesius entspringt, sich von hier aus verzweigt in die doppelte Entwickelungsreihe der Rationalisten oder Metaphysiker und der Realisten oder Erfahrungsphilosophen, wie diese beiden Reihen zuletzt in demselben Punkt zusammentreffen und gemeinschaftlich in die kantische Philosophie einmünden. So bildete Leibnitz in allen Punkten den Uebergang von Cartesius und Spinoza zu Kant, von der dogmatischen zur kritischen, von der naturalistischen zur humanistischen Philosophie; zwischen Leibnitz und Kant steht Wolf mit seiner Schule; zwischen die leibnitz-wolfische Philosophie und die kantische stellen sich Diejenigen, die das System der rationalen Metaphysik auflösen: entweder indem

sie in ächt leibnitzischem Geiste selbständig in die concreten Objecte eindringen, wie Lessing und Herder, oder indem sie den gesammten Rationalismus der bisherigen Metaphysik, die gesammte dogmatische Philosophie überhaupt, verneinen, wie Hamann und Jacobi.

Ebenso geht auf der andern Seite die baconische Philosophie stufenweise in die kantische über. Das verknüpfende Mittelglied Beider ist Locke; zwischen Locke und Kant stellen sich Berkeley und Hume, die der Philosophie keinen andern Ausweg lassen, als welchen Kant nimmt. Vergleichen wir die realistische Philosophie mit der kantischen, so sieht man deutlich, wie sie sich allmälig derselben annähert: sie steht ihr in Locke weit näher als in Bacon, in Berkeley und Hume weit näher als in Locke, so nahe, daß hier für weniger Scharfsichtige die Unterscheidung schwierig und die Verwechslung möglich wurde.

Kant erklären heißt ihn geschichtlich ableiten. Ohne diese genaue geschichtliche Ableitung ist weder die kritische Philosophie noch ihre allmälige Entstehung in Kant selbst zu begreifen. Denn die kritische Philosophie ist nicht plötzlich hervorgetreten, sondern allmälig entstanden, sowohl in der Geschichte als in ihrem eigenen Urheber. Haben wir zuerst ihren Gegensatz zur früheren Philosophie hervorgehoben, so wollen wir jetzt die Verbindungslinien und Uebergänge aufsuchen.

I. Das Erkenntnißproblem innerhalb der dogmatischen Philosophie.

Die mystische und die skeptische Lösung.

Innerhalb der dogmatischen Philosophie blieb die Thatsache der menschlichen Erkenntniß unerklärt. Auch war diese Thatsache aus keinem hierher gehörigen Standpunkte zu erklären. Wie verschieden diese Standpunkte sonst sein mögen, so ist eines

ihnen gemein, daß sie die Erkenntniß der Dinge bezwecken und die Möglichkeit derselben voraussetzen: die einen durch die Erfahrung, die andern durch den reinen Verstand. Beide Voraussetzungen sind nichtig. Die Erkenntniß der Dinge erscheint bei Lichte besehen als unmöglich, sowohl auf dem einen als auf dem andern Wege.

Was nämlich ist Erfahrung im Sinne der Realisten? Sie besteht in sinnlichen Wahrnehmungen. Wahrnehmungen sind Eindrücke. Eindrücke sind Vorstellungen in uns, also nicht Dinge, die Wesen außer uns sind. Was ist die reine Vernunft im Sinne der Metaphysiker? Ein Denken nach angeborenen Ideen, ein System also von Schlußfolgerungen, deren oberste Glieder gebildet sind von gewissen dem menschlichen Geiste eingeborenen Grundsätzen. Aber Ideen sind nicht Dinge. Es ist nicht abzusehen, wo auf dem Wege der reinen Schlußfolgerung der Uebergang stattfinden soll aus der Ideenwelt in die wirkliche. Also kann weder aus der bloßen Erfahrung noch aus der bloßen Vernunft jemals Erkenntniß der Dinge werden. Die dogmatische Philosophie selbst konnte sich diese Wahrheit auf die Dauer nicht verhehlen. Je genauer sie die Werkzeuge ihrer Erkenntniß untersuchte, je mehr kam sie zu der Einsicht, daß diese Werkzeuge die Mittel nicht seien, welche sie der Voraussetzung nach sein sollten. Sie mußte begreifen, daß auf blos empirischem oder blos rationalem Wege die Erkenntniß der Dinge nicht zu erreichen sei. Was also blieb ihr übrig, als zuletzt zu bekennen, daß die Thatsache der Erkenntniß überhaupt nicht erklärt werden könne? Dieses Bekenntniß legte sie ab, da sie es nicht umgehen konnte, und zwar in den beiden möglichen Formen.

Entweder sie sagt: die Erkenntniß ist unerklärlich, aber sie ist thatsächlich; ihre Gründe sind nicht zu begreifen, ihr Dasein ist nicht zu leugnen: also sie ist eine göttliche Offen-

barung. Oder sie sagt: die Erkenntniß der Dinge ist unmöglich, sie ist nichts als eine menschliche Einbildung, es giebt, gründlich erwogen, gar keine wirkliche Erkenntniß der Dinge. So wird der Thatsache der menschlichen Erkenntniß gegenüber die Philosophie im ersten Falle mystisch, im zweiten skeptisch. Hier verwandelt sich die Unmöglichkeit, erklärt zu werden, in die baare Unmöglichkeit. Daher begegnen uns auf jeder Stufe der dogmatischen Philosophie theils mystische oder offenbarungsgläubige, theils skeptische Denker, oder auch Mischlinge von beiden. Auf Cartesius und Spinoza folgen Malebranche, Pascal, Bayle; auf Bacon und Locke folgen Berkeley und Hume; auf unsere Leibnitz und Wolf unsere Hamann und Jacobi, die nach der einen Seite Humen zufallen. Und auch die französische Verstandesaufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, ausgegangen von Locke, getragen von Voltaire, Condillac, Diderot, den Encyklopädisten und dem materialistischen Kreise Holbachs, führt ihren Gegenstoß mit sich in J. J. Rousseau, der dem dogmatischen Wissen das Gefühl und den natürlichen Glauben entgegensetzt.

II. Die skeptische Lösung als die rationale.

So ist die dogmatische Philosophie schon untergegangen, bevor Kant die kritische gründet: sie hat sich auf allen Punkten selbst aufgelöst, bei den Engländern durch Hume, bei den Franzosen durch J. J. Rousseau, bei den Deutschen durch Hamann und Jacobi. Wie verschieden im Uebrigen diese der dogmatischen Philosophie widerstrebenden Geister sind, in einem Punkte stimmen sie überein: daß wir die Dinge nicht durchdringen können, weder durch die bloße Erfahrung noch durch den bloßen Verstand, daß also die Erkenntniß der Dinge unmöglich sei mit den Mitteln, welche die dogmatische Philosophie für die einzig

möglichen ansieht. Diese Einsicht gilt schon vor Kant als ausgemachte Wahrheit. Aber um die Philosophie selbst zu überzeugen, will diese Wahrheit erreicht sein auf rein philosophischem Wege, nicht durch einen Sprung aus dem philosophischen Gebiet in's theologische, wobei sich die Wahrheit in ein Wunder verwandelt, sondern durch rationelle Folgerung, also nicht durch offenbarungsgläubige und fühlende Denker, so tiefsinnig oder so poetisch sie sein mögen, sondern durch skeptische. Jene behaupten die Unmöglichkeit einer rationellen Erkenntniß, der Skeptiker beweist diese Unmöglichkeit. Jene setzen an die Stelle der rationellen Erkenntniß, die sie verneinen, eine irrationelle durch Offenbarung und Gefühl; der Skeptiker setzt an die Stelle der rationellen Erkenntniß, die er verneint, keine.

Darum bildet der ungemischte Skepticismus, der auf dem philosophischen Gebiete beharrt, das letzte und entscheidende Ergebniß der dogmatischen Philosophie, und zugleich den einzig möglichen Durchgangspunkt zur kritischen. Unter den antidogmatischen Geistern ist nur einer, der in diesem strengen Verstande den reinen Skepticismus ausbildet, denselben aus rein philosophischen Gründen gewinnt, grundsätzlich geltend macht, ohne alle mystische Beimischung fest hält: das ist der Schotte David Hume. Darum bildet Hume für Kant den entscheidenden Durchgangspunkt.

Als der kritische Philosoph sein Hauptwerk zu erläutern sich bewogen fand, erklärte er selbst, daß David Hume derjenige gewesen sei, der ihm vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrochen und seinen Untersuchungen im Gebiete der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gegeben habe. Um aber Kant und seinen philosophischen Entwicklungsgang verstehen zu lernen, müssen wir einen Augenblick bei Hume, seinem nächsten Vorgänger, verweilen.

III. Der Skepticismus als Folge der Erfahrungsphilosophie.

Vorstufen: Bacon, Locke, Berkeley.

Bacon, Locke und Berkeley waren Humen vorausgegangen. Ihre Untersuchungen hatten das Erkenntnißproblem auf den Punkt gerückt, wo es Hume empfing und aufnahm. Die Posten waren festgestellt und brauchten nur richtig summirt zu werden. Hume vollzog die Rechnung. Das Facit war sein Skepticismus. Mit jedem Schritte nämlich hatte die Erfahrungsphilosophie mehr aufgegeben von der Erkenntniß der Dinge und diese immer mehr eingeschränkt auf die menschliche Sinnenwelt. Schon vom ersten Augenblick an, wo Bacon die Erfahrung grundsätzlich geltend machte, hatte sich diese zur Metaphysik in ein kritisches Verhältniß gesetzt. Wenn sie auch die Metaphysik nicht sogleich völlig verneinte, so wollte sie dieselbe doch sogleich ernstlich begrenzen und ihr in keinem Falle jenseits der Erfahrung eine wissenschaftliche Geltung übrig lassen.

1. Bacon.

Bacon setzte die menschliche Erkenntniß gleich der Erfahrung. Er verneinte vollkommen alle erfahrungslose Erkenntniß, alle Schlußfolgerungen des sogenannten reinen Verstandes, die den Anspruch machen, eine Erkenntniß der Dinge zu sein. Aber er nahm an, daß die Erkenntniß der Dinge möglich sei durch die Erfahrung, und zwar nur durch diese. Darin bestand das Dogma der baconischen Philosophie. Es war für Bacon selbst eine unmittelbare Gewißheit. Indessen sah schon Bacon sehr gut ein, daß nicht alle möglichen Dinge Objecte der Erfahrung sein können, daß die erfahrungsmäßigen Objecte allein die natürlichen Dinge seien. Darum setzte er die Erfahrungswissenschaft gleich der Naturwissenschaft und erklärte alles Uebernatürliche

für unerkennbar. Uebernatürlich ist der Geist, sowohl der göttliche als der menschliche. Bacon verneinte daher die Möglichkeit einer rationalen Theologie und Psychologie und ließ nur rational-empirische Kosmologie d. h. Naturwissenschaft gelten. Die Metaphysik sollte einen Theil der Naturphilosophie bilden, gleichsam die Ergänzung der Physik, sie sollte den Versuch machen, die natürlichen Dinge durch Endursachen zu erklären, während die reine Physik Alles nur durch wirkende Ursachen erklären durfte. Indessen war schon für Bacon die teleologische Erklärungsweise überhaupt eine sehr bedenkliche Sache, ohne bestimmten wissenschaftlichen Nutzen; exact war sie niemals. Bacon ließ sie bestehen als eine mögliche Hypothese, die er vielleicht nur aus Rücksicht duldete. Aus der Physik sollte sie ganz verbannt sein. In der Metaphysik durfte sie ihr freies, für die eigentliche Naturforschung gleichgiltiges, Spiel treiben. So stellte sich Bacon's Verhältniß zur Metaphysik schließlich dahin: daß er sie als supranaturale Wissenschaft gänzlich verneinte und ihr innerhalb der Naturphilosophie eine Stelle anwies, die von der Physik ganz getrennt, also im Grunde so gut als überflüssig war. Er mediatisirte die Metaphysik durch die Erfahrung, und um sie nicht ganz zu vernichten, sei es aus Mitleiden oder, was bei ihm natürlicher ist, aus Rücksicht gegen gewisse mächtige Vorurtheile der Zeit, gab er ihr eine naturphilosophische Sinekur. Sie führte ein klösterliches Dasein und erhielt, wie zum Zeitvertreib, die Endursachen, welche die Physik verworfen und von denen Bacon selbst gesagt hatte, sie seien gottgeweiht und unfruchtbar wie die Nonnen.

2. Locke.

Locke setzte die Erfahrung gleich der Wahrnehmung, die er als äußere und innere, Sensation und Reflexion, unterschied. Was die Dinge betraf, so beschränkte Locke die wissenschaftliche

Tragweite der Erfahrung. Sie war nicht mehr eine Erkenntniß der natürlichen, sondern nur der wahrnehmbaren oder sinnlichen Dinge. Hatte Bacon die Wissenschaft des Uebernatürlichen für unmöglich erklärt, so mußte Locke weiter gehen und die Wissenschaft des Uebersinnlichen für unmöglich erklären. Es kann Vieles natürlich und doch übersinnlich sein, weil es niemals durch unsere Sinne wahrgenommen wird. Also, schloß Locke, kann es auch niemals erfahren, niemals erkannt werden. Uebersinnlich ist überhaupt das Wesen oder die Substanz der Dinge, nicht blos der Geister, sondern auch der Körper. Also giebt es auch von den Körpern keine metaphysische Erkenntniß. Es giebt überhaupt keine Erkenntniß vom Wesen der Dinge. Es giebt auch keine rationale Kosmologie. Locke nahm der Metaphysik, was ihr Bacon gelassen hatte — die naturphilosophische Sinekur. Er verneinte alle metaphysische Erkenntniß und entschied so den Gegensatz, den Bacon angelegt hatte, zwischen Metaphysik und Erfahrungsphilosophie. Locke widersetzte sich Cartesius, wie dieser sich Bacon entgegengestellt hatte. Durch die Erfahrung ist nicht eine Erkenntniß der Dinge überhaupt, sondern nur der sinnlichen Dinge möglich. Darin bestand Locke's Dogma.

3. Berkeley.

Berkeley zergliederte die sinnlichen Dinge und fand, daß sie durchaus nur aus sinnlichen Eindrücken, d. h. Vorstellungen in uns oder Ideen zusammengesetzt seien. Also setzte er die sinnlichen Dinge ohne Rest gleich den Ideen, die so viel als sinnliche Eindrücke waren. Diese Gleichung nannte Berkeley seinen „Idealismus." Es war im Grunde vollendeter Sensualismus, eine strenge Folgerung aus der baconisch-lockeschen Philosophie. Es giebt in den sinnlichen Dingen offenbar nichts, das nicht sinnlich oder nicht wahrnehmbar wäre. Also alle Wahrnehmungen sind Eindrücke in uns, also

Vorstellungen, die damals alle Welt — Locke so gut als Berkeley, Cartesius so gut als Locke — Ideen nannte. Also sind die sinnlichen Dinge nach Abzug unserer Wahrnehmungen gleich — Nichts. Mithin giebt es nur wahrnehmende und wahrgenommene Wesen, oder mit andern Worten, die genau dasselbe bedeuten, es giebt nur Ideen und Geister. Aber woher kommen diese Ideen, die als sinnliche Eindrücke gleich sind den Dingen? Sie sind gegebene Thatsachen, die wir wahrnehmen, aber nicht bewirken. Ihre Ursache kann mithin nur Gott sein, da es außer den Geistern und Ideen kein anderes Wesen als Gott giebt. Gott ruft in uns die Vorstellungen hervor, schafft in den Geistern die Ideen oder Eindrücke, die wir als Dinge wahrnehmen und erkennen. Also ist hier die Erkenntniß der Dinge nur durch Gott möglich. Darin bestand Berkeley's Dogma.

Es giebt keine Erkenntniß übernatürlicher Dinge: so hatte schon Bacon entschieden. Es giebt keine Erkenntniß übersinnlicher Dinge: dies hatte Locke hinzugefügt, indem er den baconischen Satz erweiterte und die menschliche Erkenntniß einschränkte auf die sinnlichen Dinge. Es giebt überhaupt keine Erkenntniß von Dingen außer uns, sondern nur eine Erkenntniß unserer Vorstellungen oder Eindrücke, deren Ursache Gott ist: so hatte Berkeley geschlossen. Und damit stand das Problem der menschlichen Erkenntniß auf dem Punkt, wo nichts weiter übrig blieb als der Skepticismus, den Hume ergriff.

IV. David Hume.

Hume untersuchte, ob von unseren Eindrücken, d. h. von den in unserer Wahrnehmung gegebenen Thatsachen eine Erkenntniß möglich sei. Daß jenseits der Wahrnehmung eine Erkenntniß nicht möglich sei, darin war Hume mit seinen Vorgängern einverstanden und ruhte auf dieser von der Erfahrungsphilosophie

bereits ausgemachten Wahrheit. Von vornherein stand die Grenze fest, die unsere Erkenntniß auf das gegebene Erfahrungsgebiet einschränkt. Nur innerhalb dieses Gebietes handelte es sich um die Möglichkeit einer wahren Erkenntniß.

1. Analytische und synthetische Urtheile; mathematische und empirische.

Jede Erkenntniß ist ein Urtheil, welches gegebene Vorstellungen verknüpft, und zwar in nothwendiger Weise. Aber, war Hume's Frage: giebt es eine nothwendige Verknüpfung gegebener Vorstellungen? Zwei Fälle sind denkbar. Die Vorstellungen, die wir urtheilend verknüpfen, sind entweder gleichartig oder verschieden. Sind sie gleichartig, so wird entweder dieselbe Vorstellung als Subject und als Prädicat gesetzt, wie im Urtheile A = A, oder das Prädicat bildet ein Merkmal des Subjects und verhält sich zu diesem wie der Theil zum Ganzen. So wird das Subject im Prädicat entweder wiederholt oder auseinandergesetzt und verdeutlicht, indem es durch seine Merkmale bestimmt wird. In beiden Fällen ist das Urtheil eine Gleichung. Diese Gleichung ist im ersten Fall ein identisches Urtheil, im zweiten ein analytisches. Ist nämlich die eine Vorstellung in der andern als deren Merkmal oder Theil enthalten, so kann ich sie daraus folgern, indem ich die gegebene Vorstellung genau einsehe, in ihre Theile auflöse oder analysire. Um solche analytische Urtheile zu bilden, dazu brauchen wir außer der gegebenen Vorstellung keinerlei weitere Erfahrung; dazu genügt also die bloße Vernunfteinsicht. Hume nannte darum die analytischen Urtheile Vernunfturtheile. Die Vernunft als solche kann analytisch urtheilen, d. h. sie kann blos aus sich eine gegebene Vorstellung durch Zergliederung in ihre Merkmale auflösen und durch diese Merkmale bestimmen; sie kann, was in der gegebenen Vorstellung enthalten ist, auseinandersetzen, oder folgern was daraus folgt. Diese Schlußfolgerungen sind

eine fortgesetzte Analyse, sie verknüpfen die Vorstellungen mit rein logischer Nothwendigkeit; alle Erkenntnisse, die durch solche Schlußfolgerungen gewonnen werden, sind reine Vernunfterkenntnisse von demonstrativer Gewißheit. Unter den exacten Wissenschaften kennt Hume nur eine, deren Urtheile in Gleichungen bestehen, die analytisch vollzogen werden: die reine Mathematik.

Setzen wir den zweiten Fall: die gegebenen Vorstellungen seien verschieden, die eine sei nicht in der andern enthalten. Die nothwendige Verknüpfung beider kann hier nur darin bestehen, daß mit der einen Vorstellung auch die andere gesetzt werden muß. Wenn A ist, so ist eben deshalb auch B. Hier sind die beiden Vorstellungen verknüpft als Ursache und Wirkung, also durch den Begriff der Causalität. Verschiedene Vorstellungen können durch unsere Einbildungskraft verbunden, oder, wie man zu sagen pflegt, associirt werden, wenn uns bei der einen Vorstellung die andere gleichsam unwillkürlich einfällt. So macht die Aehnlichkeit der Dinge, ihre Nachbarschaft in Raum und Zeit, daß sich die so ähnlichen oder benachbarten Vorstellungen gleichsam anziehen und wie von selbst in unserer Einbildungskraft eine Verbindung eingehen. Indessen eine solche Ideenassociation ist weit entfernt, für eine nothwendige Verknüpfung zu gelten. Nur in einem Falle gilt sie als nothwendig: wenn die eine Vorstellung als die Folge oder Wirkung der andern angesehen wird. Nothwendig verknüpft erscheinen verschiedene Vorstellungen allein durch den Begriff der Causalität.

2. Nothwendigkeit empirischer Urtheile. Causalität.

Giebt es also eine Erkenntniß verschiedener Vorstellungen, so ist dieselbe nur möglich durch die Causalverknüpfung. Verschiedene Vorstellungen bedeuten hier so viel als verschiedene Thatsachen. Die Erkenntniß der Thatsachen ist Erfahrung. Also ist nur dann eine Erfahrungswissenschaft möglich, wenn

die Causalverknüpfung nothwendig ist. Und da überhaupt jenseits der gegebenen (sinnlichen) Thatsachen keine Erkenntniß denkbar ist, so ist außer der Mathematik keine andere Wissenschaft möglich als durch Erfahrung.

So zieht sich Hume's ganze Untersuchung in die Frage zusammen: Ist die Causalität eine nothwendige Verknüpfung? Verschiedene Vorstellungen sind niemals die eine in der andern enthalten. Also kann nie die eine aus der andern gefolgert oder, was dasselbe heißt, sie können nie durch Analyse verknüpft werden. Das Erfahrungsurtheil ist mithin in keinem Fall analytisch. So unterscheidet es sich seiner Entstehung nach vollkommen vom mathematischen Urtheil. Nennen wir die Verknüpfung verschiedener Vorstellungen Synthese, so läßt sich der obige Unterschied dahin bestimmen: das mathematische Urtheil ist analytisch, das empirische ist synthetisch. Also ist die Frage nach der Nothwendigkeit der Causalverknüpfung in Hume's Verstande vollkommen gleichbedeutend mit der Frage: giebt es synthetische (empirische) Urtheile, die nothwendig sind?

Nothwendig ist nach Hume Alles, dessen Gegentheil unmöglich ist. Nothwendig sind daher solche Urtheile, die jeden Widerspruch ausschließen, wogegen es keine negativen Instanzen giebt. Widerspruchslos ist nur der Satz der Identität A = A, überhaupt alle Urtheile, die den Charakter der logischen Gleichung haben. Nothwendig sind die mathematischen und rein logischen Urtheile, überhaupt die analytischen, zu denen nichts weiter gehört als die Vernunfteinsicht in eine gegebene Vorstellung. Keine noch so genaue Vernunfteinsicht kann in einer gegebenen Vorstellung mehr finden als in ihr liegt, sie kann in A niemals B entdecken, also auch nicht die Kraft, womit A auf B einwirkt: also nicht, daß A Ursache oder Kraft ist.

Es ist mithin durch bloße Vernunfteinsicht schlechterdings unbegreiflich, daß etwas Ursache oder

Kraft sein kann; es ist also durch bloße Vernunft unmöglich, verschiedene Vorstellungen in nothwendiger Weise zu verknüpfen. Die bloße Vernunft reicht nur so weit als die nothwendigen Urtheile, sie ist eingeschränkt auf die analytischen; sie kann analytisch urtheilen, aber auch nur analytisch, niemals synthetisch. Hume muß daher die von ihm aufgeworfene Frage zunächst dahin entscheiden; es giebt keine synthetische (empirische) Urtheile, die strenge, demonstrative, vernunftgemäße Nothwendigkeit haben. Nothwendig oder a priori gültig sind nur die mathematischen, nie die empirischen Erkenntnisse.

3. Das Problem der Causalität.

Aber die Causalverknüpfung der Thatsachen gilt uns als eine nothwendige. Woher diese Geltung, dieser unwillkürliche Schein einer Nothwendigkeit, die keinen wirklichen Grund hat? Es handelt sich darum, diese Verknüpfung, d. h. unsere empirische Erkenntniß, zu erklären. Aus der bloßen Vernunft kann sie nicht erklärt werden. Aus der reinen Vernunft folgt nie, daß etwas Ursache oder Kraft ist, die Anderes bewirkt. Was wir aus der Vernunft niemals schöpfen können, schöpfen wir vielleicht aus der Erfahrung. Was a priori nie gegeben ist, das ist uns vielleicht a posteriori gegeben. Da sich der Begriff Kraft, Ursache, Causalität nicht als Vernunftbegriff rechtfertigt, so ist er vielleicht ein Erfahrungsbegriff. Daß er in der That dieser letztere sei, daran hatte vor Hume kein Erfahrungsphilosoph gezweifelt, wie kein Metaphysiker angestanden hatte, den Satz des Grundes für ein natürliches Axiom zu erklären.

Hume zuerst unterwirft den Begriff der Causalität einer genauen Untersuchung. Was ist uns von Außen gegeben? Wahrnehmbare Thatsachen, Eindrücke, nichts weiter. Eindrücke sind gegeben, einzelne, niemals deren Verknüpfung. Wir sehen Blitz und hören Donner, aber weder sehen noch hören wir im Blitz

die Ursache des Donners. Ursache ist kein Eindruck, also kein Erfahrungsbegriff. In diesem Punkte hatte selbst Locke noch oberflächlich genug gedacht, um sich zu täuschen. Er meinte, die Causalität sei wahrnehmbar, mit den Thatsachen sei auch deren Verknüpfung von Außen gegeben. Hume erst vernichtete diesen Schein. Der Begriff der Causalität ist unmöglich durch die Vernunft; er ist eben so unmöglich durch die Erfahrung. Und doch ist dieser Begriff ein wesentlicher Factor aller wissenschaftlichen Erfahrungsurtheile. Zum erstenmale entdeckt die Philosophie in Hume, daß dieser so geläufige und so wichtige Begriff ein Problem in sich schließt. In der Auflösung dieses Problems vollendet sich Hume's Untersuchung.

Was uns gegeben ist, sind Thatsachen, Eindrücke und deren zeitliche Aufeinanderfolge: erst A, dann B. Gegeben ist uns dieses post hoc. In dem Erkenntnißurtheil heißt es: A, darum B. So wird aus dem gegebenen post hoc hier ein propter hoc. Wie ist das möglich? In dieser Frage liegt das ganze Problem: wie kann aus dem post hoc jemals ein propter hoc werden? Außer uns geschieht diese Verwandlung nicht: also geschieht sie in und durch uns. Durch unsere Vernunft ist sie unmöglich: also welches menschliche Vermögen verwandelt das post hoc in ein propter hoc, die Succession in Causalität? Wie kommt die menschliche Natur dazu, als ein propter hoc vorzustellen, was ihr nur als ein post hoc gegeben ist? So steht die Frage und, wie sie steht, ist folgende Lösung die einzig mögliche. Wenn zwei Thatsachen, so oft sie uns erscheinen, allemal die eine der andern folgt, wenn sich diese Aufeinanderfolge oft wiederholt, so gewöhnt sich nach und nach unsere Einbildungskraft daran, die beiden Vorstellungen zu verknüpfen, unter dem ersten Eindruck schon den zweiten zu erwarten. Es ist die beharrliche Verbindung, welche den Schein einer nothwendigen annimmt. Es ist unsere Gewohnheit, welche diesen

Schein verursacht. Dieselben Thatsachen kehren uns in derselben Folge wieder, so oft, daß sich mit den Eindrücken auch deren Aufeinanderfolge der menschlichen Natur unwillkürlich einprägt, daß diese Succession selbst Eindruck wird: unter diesem (nicht gegebenen, sondern gewordenen) Eindruck glauben wir, daß jene Aufeinanderfolge immer stattfinden werde, daß sie stattfinden müsse; wir halten sie somit für nothwendig, und stellen die eine Thatsache vor als die Ursache der andern. Also nicht begriffen wird die Causalverknüpfung, sondern geglaubt. Dieser Glaube beruht auf einer Gewohnheit, die allmälig entsteht durch eine oft wiederholte Erfahrung. So erklärt sich der Begriff der Causalität. Causalität ist nichts anderes als gewohnte Succession; das propter hoc ist nichts anderes als ein gewohntes (oft wiederholtes) post hoc. Die nothwendige Verknüpfung verschiedener Thatsachen ist kein Vernunftbegriff, sie ist streng genommen auch kein Erfahrungsbegriff, sie ist ein Erfahrungsglaube oder Gewohnheit. Dieser Glaube ist der letzte Grund unserer wissenschaftlichen Erfahrungsurtheile, unserer empirischen Erkenntnisse; sie haben eine nur subjective Gewißheit, sie sind nicht, sondern scheinen uns nur nothwendig, ihre Nothwendigkeit ist nicht gegeben, sondern (durch uns) gemacht, ihre Wahrheit ist nicht bewiesen, sondern geglaubt. Wenn alles wahre Erkennen, wie Bacon gesagt hatte, ein Erkennen durch Gründe ist,* so giebt es in der menschlichen Erfahrung keine Erkenntniß. In dieser Einsicht besteht Hume's Skepticismus.

V. Hume's Skepticismus als Durchgangspunkt zwischen der dogmatischen und kritischen Philosophie.

Wir haben geflissentlich die Standpunkte der englischen Philosophie, zuletzt den hume'schen, in dieser Ausführlichkeit vorausgeschickt, weil in der Folge Vergleichungen nöthig sind

* Recte ponitur: vere scire esse per causas scire. N. O. Lb. II. Aph. 2.

zwischen Kant auf der einen und Hume, Berkeley, Locke auf der andern Seite, und weil sehr viel darauf ankommt, gerade diesen Unterschied zwischen Kant und seinen englischen Vorgängern auf das klarste zu begreifen. Denn die Einen haben Kant mit Hume, Andere mit Berkeley, Andere mit Locke verwechselt. Und das hat sehr viel dazu beigetragen, das Verständniß und die Auffassung der kritischen Philosophie zu verwirren.

In manchen hervorspringenden Punkten sind die Sätze der englischen Philosophen den kantischen scheinbar so ähnlich, daß dieser Schein leicht verführen kann, sich über den Unterschied der kritischen und englischen Philosophie zu täuschen. Daß es keine Erkenntniß gibt vom Wesen der Dinge, keine Metaphysik des Uebersinnlichen: in diesem Satze, obenweggenommen, finden wir Kant einverstanden mit Locke. Daß es nur eine Erkenntniß gibt der Erscheinungen, die nichts anderes sind als unsere Vorstellungen: in dieser Erklärung macht Kant gemeinschaftliche Sache mit Berkeley. Hume unterschied die Urtheile in analytische und synthetische. Eben dieser Unterschied bildet den ersten Zug der kritischen Philosophie. Daß alle Erfahrungsurtheile, weil sie verschiedene Vorstellungen verknüpfen, synthetische sind, wird auf gleiche Weise von Hume und Kant behauptet. Auch daß diese Verknüpfung nicht von Außen, sondern durch uns gegeben ist, daß sie ihren Ursprung in der menschlichen Natur hat. Bis hierher stimmen Hume und Kant überein. Von hier beginnen die Differenzen, die weit mächtiger sind, als alle jene Uebereinstimmungen, die wir nur hervorheben, um augenfällig zu machen, wie weit die englische Philosophie, namentlich in Hume, der kantischen vorgearbeitet hatte.

Vergleichen wir, nach rückwärts gewendet, Hume's skeptische Philosophie mit der dogmatischen, so liegt ihr entscheidendes Gegengewicht weniger in der Auflösung als in der Aufstellung des Problems. Die Dogmatiker haben die Möglichkeit einer

Erkenntniß der Dinge vorausgesetzt. Hume hat diese Voraussetzung untersucht und widerlegt in ihrer doppelten Gestalt. Er hat gezeigt, wie alle Erkenntniß in einer nothwendigen Verknüpfung verschiedenartiger Vorstellungen, und diese Verknüpfung in der Causalität besteht: daß daher mit der Causalität die menschliche Erkenntniß steht und fällt. Hier trifft er den Dogmatismus im Ganzen. Bei den Metaphysikern gilt der Satz des Grundes als ein natürliches Axiom, ein ursprüngliches Denkgesetz, ein Vernunftdogma; bei den Realisten gilt er für ein Erfahrungsdogma. Jene wollen den Begriff der Ursache aus der Vernunft, diese aus der Erfahrung geschöpft haben. Hume beweist auf beiden Seiten das Gegentheil: die Causalität ist kein Vernunftbegriff, damit fällt der dogmatische Idealismus; sie ist eben so wenig ein Erfahrungsbegriff, damit fällt der dogmatische Realismus; sie ist Erfahrungsglaube, darauf gründet sich der Skepticismus. Der antidogmatische Schwerpunkt liegt in der verneinenden Erklärung, in dem, was bewiesenermaßen die Causalität nicht ist: es ist unmöglich, durch bloße Vernunft oder bloße Erfahrung zu begreifen, wie etwas Ursach oder Kraft sein könne, die Anderes bewirkt. Halten wir diesen Punkt fest im Auge. Wir werden diesem Punkte genau in dieser Fassung wiederbegegnen in dem philosophischen Entwicklungsgange Kant's, und zwar in dem Moment, wo Kant den Uebergang macht von der dogmatischen zur kritischen Philosophie. Sobald ihm deutlich wird, daß der Begriff der Ursach nicht ohne Weiteres gilt, sobald er die Schwierigkeit in diesem Begriff einsieht, hört er auf, ein dogmatischer Philosoph zu sein, neigt sich einen Augenblick dem Skepticismus zu, stimmt in diesem Durchgangspunkt mit Hume's Denkweise völlig überein, bis er sie bald darauf völlig überwindet und seinen eigenen neuen Gesichtspunkt gewinnt in gleicher Höhe über der dogmatischen und skeptischen Richtung.

Drittes Capitel.

Kant's Leben und Charakter.

Bevor wir auf den wissenschaftlichen Entwicklungsgang des Philosophen eingehen, worin allmälig die kritische Epoche heranreift, wollen wir den Mann selbst nach seinen Lebensschicksalen und in seiner Charaktereigenthümlichkeit kennen lernen, so weit es möglich ist, aus den spärlichen Quellen, die uns gegeben sind, das Bild seiner Persönlichkeit zu schöpfen. Unter diesen Quellen sind die wichtigsten und ergiebigsten jene wenigen, dem Umfange nach geringen Berichte, die in dem Todesjahre Kant's erschienen und von Männern niedergeschrieben sind, die aus eigener Anschauung, zum Theil aus vieljährigem Umgange, den Philosophen selbst kannten. Sie gehörten unter seine Schüler, die wenigen, die ihm näher stehen durften, und die er später in den Kreis seiner Hausfreunde aufnahm. Einer von diesen Berichten ist durch einen besondern Umstand begünstigt. Borowski, einer der frühsten täglichen Schüler Kant's, hatte im Jahre 1792 eine Lebensskizze seines Lehrers entworfen, die er in der Königsberger deutschen Gesellschaft vorlesen wollte. Natürlich theilte er vorher diesen seinen Aufsatz Kant mit und bat um dessen Einwilligung und prüfende Durchsicht. Und hierbei war es ganz charakteristisch, daß Kant die Durchsicht zwar freundlich gewährte, sich aber ernstlich verbat, daß vor seinem Tode irgend

ein öffentlicher Gebrauch von der Lebensskizze gemacht werde, selbst die Vorlesung derselben in der Königsberger Gesellschaft möge ihm der Verfasser ersparen. Er schickte die Arbeit mit Randbemerkungen von seiner Hand zurück und sagte in dem Begleitschreiben ebenso bescheiden als umsichtig, daß er sich die zugedachte Ehre verbitten möchte, weil er Alles, das einem Pomp ähnlich sehe, aus natürlicher Abneigung vermeide, zum Theil auch weil der Lobredner gemeiniglich den Tadler aufsuche. Das sagte Kant in einer Zeit, wo sein Ruhm bereits unerschütterlich fest stand. Borowski's Skizze reicht nur bis zum Jahr 1792, sie ist unvollständig, dürftig und in der Auffassung des Philosophen bei aller Freigebigkeit im Lob kurzsichtig im Urtheil. Doch behält sie ihren Werth in dem glücklichen Umstand, daß sie Kant selbst gelesen und mit der Feder in der Hand geprüft hat.* Die beiden andern Berichte, mit Borowski's Schrift in demselben Jahre erschienen, ergänzen die letztere. Jachmann war Kant's Schüler und Amanuensis während der berühmtesten Lebensperiode des Philosophen, von 1784 bis 1794, also in den Jahren, wo Kant sein schon begründetes Lehrgebäude in allen Theilen ausführte. Die Briefe, welche Jachmann unmittelbar nach dem Tode Kant's herausgab, sind weniger eine Biographie als eine Charakteristik. Endlich die letzten Lebensjahre Kant's schildert uns Wasianski, der 1773 Kant's Zuhörer, später sein Amanuensis war, seit 1790 zu seinen Hausfreunden gehörte und in den letzten Jahren, als die Altersschwäche den Philosophen übermannt hatte, dessen sämmtliche Angelegenheit besorgte.**

* Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's von L. E. Borowski. 1804.

** Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund, von R. B. Jachmann. 1804. Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren, von Wasianski. 1804.

Die vollständigsten Nachrichten von dem Leben Kant's giebt Schubert in seiner Biographie.*

I. Charakter und Zeitalter Kant's.

Das Leben Kant's hat nichts nach Außen Glänzendes, ausgenommen den Ruhm, den er nicht suchte, aber bei der Bedeutung seines Werks nicht vermeiden konnte und noch selbst im größten Umfange erlebte. Vielleicht ist niemals mit einem größeren Namen ein einfacheres Leben in bescheidener Stille verbunden gewesen. Unter den Philosophen der neuen Zeit war ihm die schwierigste Aufgabe zugefallen; wenn wir die Kräfte der Denker nach dem Maße der Gründlichkeit und Schärfe messen, so war er ohne Zweifel unter allen der bedeutendste. Mit dieser geistigen weittragenden Größe, mit dieser Ruhmeshöhe, bildet das Leben Kant's durch seine stille Ebenmäßigkeit einen wohlthuenden Contrast. Diesem Leben fehlt alle jene Großartigkeit, welche die Phantasie und den Blick der Menge anzieht: sowohl die Größe, welche der Schein, als die, welche das Schicksal giebt. Es ist nicht uninteressant, in dieser Rücksicht das Leben Kant's mit dem seiner Vorgänger zu vergleichen. Welcher Contrast zwischen Kant und Bacon! Die höchsten Würden des Staats, Ehren und Reichthümer vereinigt dieser erste Begründer der neuern Philosophie mit einer begehrlichen Liebe zum Schein, einer Prunk- und Gewinnsucht, die den Lordkanzler von England bis zur äußersten Unehrlichkeit verführen und einem schimpflichen Richterspruch preisgeben. Kant, der nie mehr als ein akademischer Professor sein wollte, war in seiner Denk- und Handlungsweise die Einfachheit und Redlichkeit

* J. Kant's Biographie, zum großen Theil nach handschriftlichen Nachrichten dargestellt von Fr. W. Schubert. 1842. Ausgb. Rosenkranz u. Schubert. Bd. XI., Abth. 2.

selbst. Sein Leben hat nichts von jenen wilden Gegensätzen, in denen sich die Jugend des Cartesius herumwirft: es ist unbewegt von jenem Drange nach Außen, jener ungestümen Wander- und Reiselust, die das Leben des französischen Philosophen bis zur Abentheuerlichkeit zerstreuen. In sich gesammelt und zusammengehalten schreitet das Leben Kant's langsam und sicher vorwärts mit einer vollkommenen Regelmäßigkeit, in einer zunehmenden Concentration und Selbstvertiefung. Dieser Charakter ist in allen seinen Zügen darauf angelegt, in sich selbst und nur in sich seinen Mittelpunkt zu finden. Und eben ein solcher Charakter war es, den die Philosophie der Selbsterkenntniß bedurfte. Und wie sich der Geist dieses Mannes unverrückt auf den einen Punkt richtet, den er nicht außer sich suchen kann, so stellt sich dieses concentrirte Leben auch äußerlich, ich möchte sagen örtlich, dar. Es haftet gleichsam an der Scholle. In dieser Rücksicht läßt sich Kant mit Sokrates vergleichen, den die Selbstvertiefung in Athen festhielt. Kant ist beinahe achtzig Jahre geworden und hat seine Heimathsprovinz niemals, seine Vaterstadt nur für die Zeit verlassen, wo er Hauslehrer war. Dieses dem philosophischen Nachdenken allein gewidmete Leben ließe sich Spinoza an die Seite stellen, aber es fehlen ihm jene heftigen und furchtbaren Verfolgungen, die das Leben des verstoßenen Juden vollkommen vereinsamt und ihm für alle Zeiten den Stempel tragischer Größe aufgeprägt haben. Freilich sind auch in Kant's Leben die Gegensätze und Verfolgungen nicht ausgeblieben; aber sie kamen spät, sie waren im Grunde genommen bei aller schlimmen Absicht schwach, sie konnten weder das schon vollendete Werk stören, noch dessen Urheber ernstlich gefährden; es war eine widerwärtige Erfahrung, die sehr bald durch eine günstige Schicksalswendung aufgehoben wurde und ihre schlimmsten Folgen ihren Urhebern selbst zurückließ. Und verglichen endlich mit dem größten deutschen Philosophen, der

dem Begründer der kritischen Philosophie voranging, mit Leibnitz, so hat das Leben Kant's nichts von der genialen Vielgeschäftigkeit, die Leibnitz nach allen Richtungen hin entfaltete, nichts von dem Glanze äußerer Ehre, die Leibnitz gern empfing, nichts von dem Ehrgeize, der solchem Glanze nachgeht.

Mit Leibnitz hatte sich die neuere Philosophie, eine Frucht des protestantischen Geistes deutschen Ursprungs, in Deutschland einheimisch gemacht. Und diese deutsche Philosophie hatte Leibnitz in seiner Person bereits dem Staate zugeführt, in dessen Macht und Beruf es seit dem Westphälischen Frieden gelegt war, den deutschen Protestantismus zu schützen und zu befördern. In einem gewissen Sinn hatte Leibnitz selbst diesem Staate angehört. Er fand sich an dem preußischen Königshofe gastlich aufgenommen, die erste Königin Preußens schenkte ihm ihre Freundschaft, seinen Vorträgen ihre Theilnahme; er wurde der Gründer der wissenschaftlichen Akademie von Berlin. Auf dem Lehrstuhl einer preußischen Universität entwickelte Wolf seine Philosophie, die erste, welche Deutsch sprach. Und hier erlebte diese Philosophie der deutschen Verstandesaufklärung das doppelte Schicksal einer königlichen Vertreibung und einer königlichen Wiederherstellung. Mit Kant rückt die deutsche Philosophie in den Kern der preußischen Staaten. Leibnitzens letzte Lebenszeit sonnte sich noch in dem Glanze des eben aufgehenden preußischen Königthums. Wolf's aufsteigende bedeutende Lehrwirksamkeit fällt unter die Regierung Friedrich Wilhelm I., der ihn von Halle vertreibt. Unter Friedrich dem Großen, der den Vertriebenen zurückruft, sinkt allmälig das Gestirn dieser Philosophie. Kant's Leben erstreckt sich durch achtzig Jahre der preußischen Geschichte, er erlebt einen vierfachen Thronwechsel, und diese so verschiedenen Regierungszeitalter bezeichnen sich, jede in ihrer Art, in dem Leben und den Schicksalen unseres Philosophen. Seine Jugend und Erziehung fällt in das Zeitalter Friedrich Wilhelm's I.; sie ist

ganz in jenem haushälterischen und strengen Geiste bürgerlicher Zucht und Ordnung gehalten, der damals vom Throne aus die bürgerlichen Classen durchdrang. Der Pietismus selbst, der den Philosophen Wolf aus Halle vertrieben, hatte in Königsberg eine Pflanzschule gefunden, deren Zögling Kant wurde. In demselben Jahre, wo Friedrich II. den Thron besteigt, Wolf nach Halle zurückkehrt, bezieht Kant die Universität. Seine akademische Laufbahn, seine aufsteigende philosophische Entwicklung und Wirksamkeit, die kritische Epoche selbst, gehören dem Zeitalter des großen Königs an und bilden in dem Gemälde dieses Zeitalters einen der wichtigsten und glänzendsten Züge. Dem äußern Fortkommen Kant's auf seiner akademischen Laufbahn tritt zuerst der siebenjährige Krieg hemmend in den Weg. In der folgenden Friedenszeit reifen die ersten Früchte der kritischen Philosophie. Das Werk steht in seinen Hauptgrundlagen fest, als das Zeitalter Friedrich's endet. Unter dem folgenden Könige, den die Feinde der Aufklärung erobern, erfolgt — ein Zeichen jener Zeit! — der gegen Kant gerichtete Angriff, der das vollendete Werk nicht mehr hindert, aber dessen Urheber bedrückt, der schon die ehrwürdige Last von siebzig Jahren trägt. Doch ist es dem Greise vergönnt, noch einmal aufzuathmen unter der bessern Zeit Friedrich Wilhelm's des Dritten.

II. Erziehung.

Immanuel Kant wurde den 22. April 1724 zu Königsberg geboren als das vierte Kind einer braven Handwerkerfamilie in mäßigen, aber nicht gerade armen Vermögensumständen. Seine Voreltern stammten aus Schottland, und so ist Kant durch eine Art volksthümlicher Verwandtschaft mit David Hume verbunden, von dem er als Philosoph in erster Linie herrührt. Der Vater, seines Zeichens ein Sattler, führte noch in seinem Namen die schottische Schreibart Cant, erst unser Philosoph änderte zeitig

den Anfangsbuchstaben, um die falsche Aussprache des Namens (Zant) zu vermeiden. Wie es bei außerordentlichen Menschen oft der Fall ist, daß sie den stärksten und nachhaltigsten Einfluß von der mütterlichen Seite empfangen, so fühlte sich auch Kant besonders zu seiner Mutter hingezogen, die auf seine Kindheit den mächtigsten Einfluß ausübte, sich auch dieses Kindes, wie es scheint, mit einer gewissen Vorliebe annahm. Selbst die Gesichtszüge will Kant von der Mutter geerbt haben, und noch in der spätesten Zeit sprach er oft mit tiefer Rührung von seiner vortrefflichen Mutter. „Ich werde meine Mutter nie vergessen," so äußerte er sich im vertraulichen Freundesgespräch, „denn sie pflanzte und nährte den ersten Keim des Guten in mir, sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur, sie weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen immerwährenden heilsamen Einfluß auf mein Leben gehabt."

Beide Eltern, besonders aber die Mutter, waren in ehrlicher, schlichter und durchaus frommer Weise dem damals herrschenden Pietismus ergeben, den man sich nicht nach der Art des heutigen oder gestrigen vorstellen muß. Selbst im Gegensatz gegen den starren Buchstabenglauben, suchte jener Pietismus das menschliche Heil nicht in dem äußeren Bekenntniß, sondern in der Herzenserweckung und in der innern Reinheit und Frömmigkeit der Gesinnung. In dieser Richtung, die natürlich die Glaubensstrenge nicht ausschloß, wirkte damals in Königsberg mit besonderem Ansehen Dr. Franz Albert Schultz, der 1731 als Prediger und Consistorialrath nach Königsberg gekommen war, das Jahr darauf Professor der Theologie wurde und im folgenden Jahre die Leitung der Friedrichsschule (collegium Fridericianum) übernahm. Er hat auf das ganze preußische Schulwesen im Sinne des damaligen Königs einen nachhaltigen Einfluß geübt. Zu diesem Manne hegte Kant's Mutter ein besonderes Vertrauen. Ihn frug sie wegen der Erziehung des Sohnes um

Rath, und sie befolgte den gegebenen Rath um so lieber, als ihr Schultz für den Sohn die theologische Laufbahn empfahl. So wurde der zehnjährige Knabe dem collegium Fridericianum übergeben, das eben unter die Leitung seines Gönners gestellt war, übrigens schon seit seiner Stiftung im Geiste des Pietismus verwaltet wurde.

Ein eigenthümliches Schicksal hat die bahnbrechenden Köpfe der neueren Philosophie von den Mächten erziehen lassen, die sie später in dem entschiedensten Gegensatze bekämpfen: Bacon von Scholastikern, Cartesius von Jesuiten, Spinoza von Rabbinen, Kant von Pietisten! Indessen hat Kant unter den Einflüssen der pietistischen Erziehungsweise nicht gelitten, das enge Wesen der spezifischen Frömmelei blieb ihm fremd und konnte schon in dem unmündigen Schüler keine Wurzel fassen. Was der Pietismus Ungesundes und Verkehrtes hat und Schwächeren mitzutheilen pflegt, das fand in Kant keinerlei empfänglichen Sinn. In einer Rücksicht wirkte der fromme Geist des Pietismus fruchtbar auf sein Gemüth, nämlich in der moralischen Strenge der Gesinnung und in der Gewissenszucht, die er verlangte und ausübte. Auch hat Kant niemals die Dankbarkeit verleugnet, die er von Seiten der moralischen Kräftigung dem Pietismus schuldig war. War doch die vollkommene und strengste Lauterkeit der Gesinnung später selbst das Ziel, und zwar das höchste und einzige, dem er in seiner philosophischen Sittenlehre folgte. Die Anlage zum sittlichen Rigorismus in Kant ist von der pietistischen Zucht ohne Zweifel mitgenährt und begünstigt worden. Schultz selbst vereinigte in seiner Person den engen Geist des Pietismus mit dem streng moralischen, gewissenhaften, menschenfreundlichen Charakter, er nahm sich des anvertrauten Zöglings mit Fürsorge an und war Kant und dessen Eltern ein väterlicher Freund und Wohlthäter. Kant gedachte seiner bis in das späteste Alter mit wärmster Dankbarkeit, und

es gehörte zu seinen Lieblingswünschen, dem Lehrer und Wohlthäter seiner Jugend ein öffentliches Denkmal der Pietät zu hinterlassen.

Von seiner siebenjährigen Schulzeit (1733 — 1740) läßt sich wenig Bemerkenswerthes berichten. Er war ganz das Gegentheil eines frühreifen Genies. Die Schule war der Schauplatz nicht, auf dem seine Fähigkeiten und außerordentlichen Geisteskräfte sich schon glänzend und in erstaunlicher Weise offenbaren konnten. Von Haus aus ein schwächlicher Knabe, von zartem, unkräftigem Körperbau, mit einer platten, eingebogenen Brust und von einer etwas schiefen Haltung, mußte sich Kant erst durch einen starken Aufwand der Willenskraft das tüchtige Selbstgefühl und die geistige Spannkraft gewinnen. Besonders waren es zwei Hindernisse, mit denen er zu kämpfen hatte und die mit seiner körperlichen Verfassung zusammenhingen: die Schüchternheit und die Vergeßlichkeit, zwei Mängel, die schon genug sind, um die Talente eines Knaben zu verbergen. Bis auf einen gewissen Grad ist Kant diese ihm angeborene Schüchternheit nie losgeworden. Sie wurde zugleich durch seine Bescheidenheit unterstützt. Daneben zeigte er schon früh Züge schneller Geistesgegenwart, die ihm bei den kleinen Gefahren, wie sie Knaben zu begegnen pflegen, zu Gute kam. Er war schüchtern, nicht furchtsam. Man konnte schon sehen, daß er Willenskraft und Verstand genug hatte, um jene lästigen Hindernisse zu bezwingen, womit die Natur ihm in den Weg trat. Je weiter er auf der Bahn der Schule vorwärts schritt, um so bemerkbarer wurden auch seine Fähigkeiten, mit denen der Eifer im Lernen Hand in Hand ging. Was den Unterricht selbst betrifft, so war dieser in den classischen Objecten, namentlich im Lateinischen durch Heydenreich am besten, — dagegen in der Mathematik und Philosophie sehr kümmerlich bestellt. So kam es, daß sich Kant damals mit Vorliebe den classischen

Studien zuwendete, und von dem künftigen Philosophen auf der Schule nichts wahrzunehmen war. Besonders wurden die römischen Schriftsteller eifrig gelesen und daran sowohl der Stil als das Gedächtniß geübt. Er lernte das Latein richtig und mit Leichtigkeit schreiben, so daß er später auch die spröden Materien der Metaphysik in einem geübten Schullatein wohl auszudrücken verstand; sein Gedächtniß war in die römischen Poeten so eingelebt, daß er bis in sein Alter ihre vorzüglichsten Stellen, namentlich des Lucretius Gedicht von der Natur der Dinge, auswendig wußte. Damals war Kant entschlossen, sich ganz der Philologie zu widmen. Schon sah er sich im Geiste als künftigen Philologen, der lateinische Bücher schreibt und auf deren Titel den Namen „Cantius“ setzt. In diesem Eifer für die römischen Schriftsteller und in diesen Plänen für den eigenen Lebensberuf traf Kant mit zweien seiner Mitschüler zusammen, deren einer in der That diesen Jugendgedanken auf eine weltkundige Weise erfüllt hat: das war David Ruhnken aus Stolpe, der als „Ruhnkenius“ in der philologischen Welt einen berühmten Namen erreichte. Der andere war Martin Kunde aus Königsberg, dessen Talente von der Noth des Lebens niedergehalten, in einer kleinen Lebensstellung verkümmerten; er starb als Rector der Schule zu Rastenburg. Die drei Jünglinge wetteiferten im Studium der Philologie, lasen zusammen ihre Lieblingsschriftsteller und machten gemeinschaftlich ihre Pläne für die Zukunft. Seitdem waren viele Jahre vergangen, Ruhnken und Kant waren beide berühmte akademische Lehrer geworden, der eine in Leiden, der andere in Königsberg. Da schrieb Ruhnken im Jahr 1771 an Kant und erinnerte den alten Freund in einer classischen Epistel an die gemeinschaftliche Jugendzeit auf dem collegium Fridericianum. Von dem Philosophen Kant wußte Ruhnken damals nicht mehr, als er von Hörensagen und hie und da aus Recensionen über dessen Schriften

erfahren hatte; eine dieser Schriften hatte ihm der Zufall selbst zugeführt. Er wußte soviel, daß Kant es mit der englischen Philosophie halte und auf deren Untersuchungen den größten Werth lege. Er bittet Kant, seine Bücher lateinisch zu schreiben, damit auch die Holländer und Engländer sie lesen können; es müsse ihm leicht werden, da er ja von der Schule her vortrefflich sich auf das Lateinschreiben verstehe. Ueberhaupt muß Kant, als er mit Ruhnken die oberste Classe besuchte, unter die besten Schüler gezählt haben. Wenigstens als solcher ist er dem Freunde im Gedächtniß, der von ihm schreibt: „erat tum ea de ingenio tuo opinio, ut omnes praedicarent, posse te, si studio nihil intermisso contenderes, ad id, quod in literis summum est, pervenire“ Die lateinische Rhetorik mag in dieser Stelle jene Erwartungen vielleicht vergrößert haben. Die erste Jugenderinnerung gleich im Anfang des Briefes gilt den pietistischen Lehrmeistern, deren Zucht in dem Andenken des classischen Philologen beinahe wie ein böses Abentheuer erscheint, das die beiden Freunde glücklich und zu ihrem Besten bestanden haben: „Anni triginta sunt lapsi, cum uterque tetrica illa quidem, sed utili nec poenitenda fanaticorum disciplina continebamur.“

Die philosophischen und mathematischen Wissenschaften hatten auf der Schule keinen Heydenreich gefunden. Der Unterricht in diesen Fächern blieb ohne jede Wirkung. So oft Kant später an diese Lehrstunden zurückdachte, kam er mit seinem Freund Kunde überein, daß ihre damaligen Lehrer auch nicht einen Funken Philosophie in ihnen zur Flamme bringen, sondern höchstens ausblasen konnten.

III. Universität. Die akademische Bildungszeit.

Gerade umgekehrt verhielt es sich mit der Universität. Die Wissenschaften, die auf dem Fridericianum am meisten vernachlässigt gewesen, fanden sich auf der Universität mit den

besten Lehrkräften ausgerüstet. Philosophie und Mathematik las der talentvolle, jugendliche Martin Knutzen, Physik Gottfried Teske. Hier ging unserm Kant die neue Welt auf, die seine Heimath werden sollte. Jener Funke in ihm, den die Schule nicht hatte erwecken können, entzündete sich hier zur hellen Flamme, die später für die denkende Welt eine erleuchtende Sonne wurde. Den größten Einfluß auf Kant übte Knutzen, der ihn in das Studium der Mathematik und Philosophie vollständig einführte, mit den Werken Newtons bekannt machte, und als Lehrer und Freund den Lernenden mit Rath und That unterstützte.

Kant war ursprünglich bei der theologischen Facultät eingeschrieben und schon auf der Schule für das theologische Fach bestimmt worden. Er hatte die dahin gehörigen Vorlesungen, namentlich die dogmatischen bei Schultz seinem früheren Schuldirector, sehr gewissenhaft gehört und sich vollkommen angeeignet, auch schon in den Landkirchen der Nachbarschaft einigemal gepredigt, also seine theologische Schule gemacht, als er sich und seine Laufbahn von diesem Berufe lossagte. Gründe verschiedener Art mögen ihn dazu bestimmt haben. Der mächtigste Grund war ohne Zweifel seine entschiedene Vorliebe für die philosophischen und mathematischen Wissenschaften; der zweite Grund, der gegen die Theologie wog, mochte in dieser selbst liegen, namentlich in der pietistischen Richtung, die sie genommen, die sich auf der Universität schlimmer entblößte als auf der Schule, widerwärtiger als Dogmatik denn als Moral und Disciplin war, und die dem künftigen Geistlichen als das Joch erschien, unter welchem allein er in ein kirchliches Amt eintreten konnte. Man kann sich vorstellen, wie unerträglich ein solcher Gewissenszwang einem Kant sein mußte, wie gern er deshalb, jenes Joch zu vermeiden, die Theologie aufgab. Als Theologe hatte Kant gehofft, in Königsberg eine Unterlehrerstelle zu erhalten;

er wünschte es, um in der Universitätsstadt bleiben und seinen wissenschaftlichen Interessen leben zu können. Solche Lehrerstellen waren damals auf der theologischen Laufbahn gewöhnlich die ersten Stationen, die dem geistlichen Amte vorausgingen. Kant erhielt die Stelle nicht und wurde gegen einen sehr unbedeutenden Mitbewerber um das sehr unbedeutende Amt zurückgesetzt. Dies mochte der letzte, praktische Grund sein, der ihn für immer von der theologischen Bahn entfernte.

Nun konnte auch seines Bleibens in Königsberg nicht länger sein. Das Wenige, das er sich durch Privatunterricht verdient hatte und etwa verdienen konnte, reichte zu seinem Lebensunterhalte nicht aus, und da sich jetzt durch den Tod seines Vaters (1746) die Vermögensumstände Kant's noch verschlimmert hatten, so blieb ihm nichts übrig, als Königsberg zu verlassen und als Hauslehrer seine äußere Lage ökonomisch zu sichern. In dieser Stellung konnte er hoffen, so viel Zeit zu erübrigen, um seine wissenschaftlichen Studien fortzusetzen, daneben vielleicht so viel Geld zu sparen, um später seinem eigentlichen Berufe zu leben. Sein Lebensziel war das akademische Lehramt. Um diese Laufbahn zu betreten, brauchte Kant neben der wissenschaftlichen ganz besonders eine ökonomische Vorbereitung, die vielleicht mehr Zeit als jene verlangte. Hatte er doch seine wissenschaftliche Befähigung schon durch eine glänzende Leistung bewiesen. Im Wendepunkte nämlich seiner akademischen Lehrjahre und seines Hauslehrerlebens, gleichsam zum Abschluß der akademischen Lebensperiode, schrieb er die erste seiner Abhandlungen: „die Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte in der Natur," worin er eine schwierige und tiefgehende Streitfrage der Naturphilosophie selbständig zu lösen unternahm. Die Schrift ließ er auf eigene Kosten drucken, unterstützt durch einen seiner mütterlichen Verwandten. Auf den Inhalt dieser Abhandlung lassen wir uns hier nicht näher ein, da

wir an dieser Stelle der äußern Lebensgeschichte unseres Philosophen nachgehen und den folgenden Abschnitten die innere Entwicklung desselben in aller Ausführlichkeit vorbehalten. Jene Arbeit, womit er seinen ersten akademischen Lebenslauf abschließt, ist der erste Schritt auf der neuen Laufbahn.

Neun Jahre lang (1746 bis 1755) war Kant Hauslehrer in drei verschiedenen Familien, zuerst bei einem reformirten Prediger in der Nähe von Gumbinnen, dann bei dem Rittergutsbesitzer von Hülsen auf Arensdorf bei Mohrungen, zuletzt im Hause des Grafen Kayserling zu Rautenburg, der den größten Theil des Jahres in Königsberg selbst lebte. Diese neun Jahre bilden eine stille Periode im Leben Kant's. Umständliche Berichte von dieser Zeit haben wir keine. Kant selbst hat sich das Zeugniß gegeben, daß seine pädagogische Theorie besser gewesen sei als seine Praxis, oder, wie er sich mit etwas zugeschärftem Contrast auszudrücken pflegte, daß es kaum jemals bei besseren Grundsätzen einen schlechteren Hofmeister gegeben habe. Uebrigens muß er sich mit großer Geschicklichkeit und gutem Takt in die schwierigen Verhältnisse einer Hauslehrerstellung eingelebt haben. Wenigstens hat er sich dauernd die Liebe und Anhänglichkeit seiner Zöglinge und in hohem Grade die Achtung der Eltern erworben. Den Familien Hülsen und Kayserling blieb er befreundet und vertraut und namentlich mit der letztern in stetem gesellschaftlichen Verkehr. Einer der jungen Hülsen wurde ihm später als Pensionär anvertraut, und man hat bemerkt, daß Kant's Zöglinge aus der Familie Hülsen unter den ersten Gutsbesitzern Preußens waren, welche die Unterthänigkeitsverhältnisse der Bauern aufhoben.

IV. Das akademische Lehramt und die Laufbahn.

Endlich war mit dem Jahr 1755 der für die Habilitation gelegene und reife Zeitpunkt gekommen. Politisch war dieser

Zeitpunkt freilich sehr ungünstig; es war ein Jahr vor dem Ausbruch des siebenjährigen Krieges. Mit einer Abhandlung über das Feuer, die sich den ganzen Beifall seines früheren Lehrers Teske erwarb, promovirte Kant den 12. Juni 1755. Mit einer zweiten Abhandlung über die Principien der metaphysischen Erkenntniß, die er am 27. September desselben Jahres öffentlich vertheidigte, wurde Kant Privatdocent der Philosophie an der Universität Königsberg. Zufolge einer königlichen Verordnung vom Jahr 1749 sollte Keiner zu einer außerordentlichen Professur vorgeschlagen werden, der nicht vorher dreimal über eine gedruckte Abhandlung disputirt habe. Diese letzte Bedingung erfüllte Kant im April 1756 mit einer Abhandlung über die physische Monadologie. Damit waren die ersten Stationen der akademischen Laufbahn glücklich zurückgelegt. Bis hierher konnte Kant sich selbst befördern und die Sache ging schnell. Von jetzt an mußten Schicksal und Umstände mithelfen, und da diese ungünstig und schwierig waren, so ging es mit dem äußeren Fortkommen auf der betretenen Laufbahn außerordentlich langsam. Kant sollte fünfzehn Jahre Privatdocent sein, bevor es ihm vergönnt wurde, in das ordentliche akademische Lehramt einzutreten.

Gleich an dieser Stelle wollen wir die Hindernisse anführen, die Kant in den Weg traten und den Fortgang seiner akademischen Laufbahn so sehr erschwerten. Bald nach jener dritten Disputation hatte sich Kant zu einer außerordentlichen Professur der Mathematik und Philosophie gemeldet. Durch den Tod seines Lehrers Knutzen war die Stelle schon seit 1751 erledigt. Aber schon stand der Krieg vor der Thür, und die preußische Regierung hatte beschlossen, die außerordentlichen Professuren nicht mehr zu besetzen. Die Bewerbung schlug also fehl. Zwei Jahre später (1758) erledigte sich die ordentliche Professur der Logik und Metaphysik, die trotz des Krieges besetzt werden

mußte. Kant bewarb sich um die Stelle, mit ihm ein anderer Privatdocent, Namens Buck, der dieselben Fächer als Kant und länger als dieser lehrte. Schon im Anfang des Jahres hatten sich die Russen der Provinz Preußen bemächtigt und am 22. Januar ihren Einzug in Königsberg gehalten. Die ganze Verwaltung der Provinz, die militärische und bürgerliche, also auch die Besetzung der akademischen Aemter, lag in der Hand eines russischen Generals. Kant's Bewerbung wurde von seinem alten Lehrer Schultz unterstützt, dessen Benehmen bei dieser Gelegenheit charakteristisch genug war. Das alte Wohlwollen für den ehemaligen Schützling kämpfte in ihm mit dem Verdacht gegen den der Theologie abtrünnigen Philosophen. Schultz selbst war ein orthodoxer Wolfianer, Kant hatte sich in seiner Habilitationsschrift in entscheidenden Punkten gegen Wolf erklärt. So befand sich Schultz aus mehr als einem Grunde Kant gegenüber in einer getheilten Stimmung. Ueber den Glaubenspunkt aber wollte er vor Allem sicher sein. Er ließ Kant zu sich rufen und frug ihn gleich beim Eintritt in's Zimmer sehr feierlich: „Fürchten Sie auch Gott von Herzen?" Offenbar wollte er mit dieser Frage mehr, als, wie Borowski etwas einfältig vorgiebt, sich unter diesem Siegel der Verschwiegenheit Kant's versichern. Auch diesmal war Kant nicht glücklich. Der russische General schlug ihm die Stelle ab und gab sie dem Mitbewerber.

Gegen Ende des Kriegs wurden die Zeiten günstiger. Mit der Thronbesteigung Peter III. im Anfange des Jahres 1762 kam es zum Frieden zwischen Preußen und Rußland, und die russische Feindschaft verwandelte sich in Bundesgenossenschaft. Die eroberten Provinzen wurden zurückgegeben und die Universität Königsberg kam wieder unter preußische Verwaltung. Kant hatte durch seine Vorlesungen und Schriften, deren eine gerade damals von der Berliner Akademie mit dem zweiten Preise

gekrönt wurde, die Aufmerksamkeit der preußischen Regierung auf sich gezogen. Er sollte die erste erledigte Professur erhalten. Nun wollte ein neues Mißgeschick, daß diese im Juli 1762 erledigte Professur die der Dichtkunst war. Natürlich dachte Kant nicht daran, sich um diese Stelle zu bewerben, in deren Function es lag, alle Gelegenheitsgedichte zu censiren, zu allen akademischen Feierlichkeiten, zu Weihnachten, zum königlichen Krönungsfeste, zum Geburtstage des Königs u. s. f. officielle Gedichte zu machen. Als nun nach geschlossenem Kriege die Stelle besetzt werden sollte, richtete sich das Augenmerk der Regierung auf Kant. Der Minister, dem die Leitung der preußischen Universitäten anvertraut war, schrieb an das Curatorium von Königsberg und erkundigte sich nach einem gewissen dortigen Magister, Namens Immanuel Kant, der dem Ministerium durch einige seiner Schriften, aus denen eine sehr gründliche Gelehrsamkeit hervorleuchte, bekannt geworden sei: ob derselbe die nöthigen Gaben und auch die Neigung habe, Professor der Dichtkunst zu werden? Kant lehnte diese ihm angebotene Stelle ab und empfahl sich der Regierung für bessere Gelegenheit. Der Minister verfügte, „daß der Magister J. Kant zum Nutzen und Aufnehmen der Königsberger Akademie bei einer anderweitigen Gelegenheit placirt werden solle."

Die Gelegenheit kam im folgenden Jahre. Aber noch war es kein akademisches Lehramt, sondern die bescheidene Stelle eines Unterbibliothekars an der königlichen Schloßbibliothek mit dem noch bescheideneren Gehalte von 62 Thalern jährlichen Einkommens. Diese Stelle wurde durch Kabinetsordre vom 14. Februar 1766 „dem geschickten und durch seine gelehrten Schriften berühmt gemachten Magister Kant" übergeben. Es war seine erste amtliche Stellung. Er empfing sie in seinem 42. Jahre.

Endlich nach fünfzehnjährigem Zuwarten und so vielen vergeblichen Bemühungen gelangte Kant an das längst verdiente

Ziel. Im November 1769 erhielt er für sein spezielles Lehrfach den Ruf als ordentlicher Professor nach Erlangen, im Januar des folgenden Jahres einen ähnlichen Ruf nach Jena. Da Kant in Königsberg selbst keine Aussichten hatte, so stand er im Begriff, den Ruf nach Erlangen anzunehmen. Auf eine vorläufige Anfrage hatte er sich bereits bejahend erklärt. Da eröffnete sich noch zu guter Stunde in Königsberg selbst eine den Wünschen Kant's entsprechende Aussicht. Die Professur der Mathematik wurde erledigt. Buck, der damals jene Professur der Logik und Metaphysik erhalten hatte, welche der russische Gouverneur Kant abgeschlagen, kam an die erledigte Stelle, und Kant wurde an Buck's Stelle im März 1770 ordentlicher Professor der Logik und Metaphysik. Es war also dieselbe Stelle, um die sich Kant zwölf Jahre vorher vergeblich bemüht hatte. Die Schrift, die er zum Antritt seiner Professur am 20. August 1770 öffentlich vertheidigte, handelte „von der Form und den Principien der sinnlichen und intelligibeln Welt.“ Marcus Herz, einer seiner nächsten und reifsten Schüler, war bei dieser Gelegenheit Kant's Respondent. Die Schrift selbst enthielt bereits die Grundlagen der kritischen Philosophie. Kant hatte die neue Bahn gefunden und betreten und vertheidigte in jener Schrift schon die Grundbegriffe einer völlig neuen Philosophie. So bildet das Jahr 1770 einen großen Wendepunkt in seinem Leben; es ist epochemachend sowohl rücksichtlich seiner äußeren Lebensstellung als seiner innern wissenschaftlichen Entwicklung.

Diese Stellung hat Kant ohne jeden Nebenschmuck bis zu seinem Tode eingenommen und mit gewissenhafter Pünktlichkeit, so lange er es vermochte, die Amtspflichten derselben erfüllt. Im Jahr 1772 gab er sein zeitraubendes und in mancher andern Rücksicht lästiges Amt bei der Bibliothek auf und widmete sich ganz seinen Vorlesungen und Studien. Die große Idee einer

vollkommenen Umbildung und Reformation der Philosophie beschäftigte ihn während dieses Jahrzehnts unaufhörlich. Langsam rückte er in der Facultät aufwärts. Nur die vier ersten Mitglieder derselben waren zugleich Beisitzer des akademischen Senats. Im Jahr 1780 rückte Kant in die vierte Stelle der Facultät und damit zugleich in den Senat ein. Im Sommer 1786 war er das erstemal Rector der Universität und hatte als solcher im Namen der Albertina den König Friedrich Wilhelm II. anzureden, der eben damals den Thron bestiegen und zur Huldigung nach Königsberg gekommen war. Borowski hat in seiner Handschrift bemerkt, daß Kant bei dieser Gelegenheit von dem Minister Herzberg besonders ausgezeichnet wurde. Es ist bemerkenswerth, daß Kant, der solchen Ehren nicht nachging, die Stelle gestrichen hat. Im Sommer 1788 war er zum zweitenmale Rector und noch vor dem Jahre 1792 Senior sowohl der philosophischen Facultät als der gesammten Akademie.*

V. Akademische Lehrthätigkeit.

Wir haben die äußern Umrisse seiner amtlichen Stellung bezeichnet. Es liegt zunächst, daß wir auf die Function derselben, die Lehrthätigkeit Kant's, die Art und den Umfang seiner akademischen Vorträge unsere Aufmerksamkeit richten. Im Wintersemester von 1755 zu 1756 hielt er seine erste Vorlesung. Borowski war zugegen, als Kant dieselbe eröffnete. „Er wohnte damals," so erzählt dieser Zeuge, „im Hause des Professor Kypke auf der Neustadt und hatte hier einen geräumigen Hörsaal, der sammt dem Vorhause und der Treppe mit einer beinahe

* Um seine ökonomische Stellung zu charakterisiren, genüge die Thatsache, daß Kant nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms II. eine Zulage von 220 Thalern erhielt und seitdem ein Jahrgehalt von 620 Thalern hatte.

unglaublichen Menge von Studirenden angefüllt war. Dieses schien Kant äußerst verlegen zu machen. Er, ungewohnt der Sache, verlor beinahe alle Fassung, sprach leiser noch als gewöhnlich, corrigirte sich selbst oft, aber gerade dies gab unserer Bewunderung des Mannes, für den wir nun einmal die Präsumtion der umfänglichsten Gelehrsamkeit hatten, und der uns hier blos sehr bescheiden, nicht furchtsam vorkam, nur einen desto lebhaftern Schwung. In der nächstfolgenden Stunde war es schon ganz anders. Sein Vortrag war, wie er es auch in der Folge blieb, nicht allein gründlich, sondern auch freimüthig und angenehm." So Viele ihn gehört haben, rühmen es seinen Vorträgen nach, daß sie außerordentlich lehrreich und anregend waren, und bisweilen, wenn es der Gegenstand mit sich brachte, sogar schwungvoll und erhebend sein konnten. Kant hatte in seinen Vorträgen stets die wahre Aufgabe des akademischen, namentlich des philosophischen Lehrers vor Augen. Er wollte weniger Gegebenes überliefern, als anregen und die Geister zur Selbstthätigkeit und zum Selbstdenken wecken. Er hat es unzähligemal auf dem Katheder ausgesprochen, daß man bei ihm nicht Philosophie lernen solle, sondern philosophiren. Darum war ihm die Ueberlieferung ausgemachter und fertiger Resultate keineswegs die Hauptsache, sondern er machte selbst vor den Zuhörern die Untersuchung, zeigte die wissenschaftliche Operation, ließ vor ihnen allmälig die richtigen Begriffe entstehen, zog auf diese Weise deren selbstthätiges Denken mit in seinen Vortrag hinein, und verlangte durch diese Lehrmethode die Aufmerksamkeit und volle Geistesgegenwart derer, die ihn hörten. Solche Vorträge waren freilich nicht für Jedermann, sie waren auf die empfänglichen und guten Köpfe berechnet und mußten sich gefallen lassen, daß der zahlreiche Mittelschlag mit der Zeit wegblieb. Schon die schreibenden Zuhörer fielen ihm unangenehm auf, er wollte solche, deren Aufmerksamkeit ganz und ungetheilt

dem Vortrag gehörte. Bei diesem steten und glücklichen Bestreben, die Zuhörer zum Selbstdenken zu bewegen, die Wahrheit weniger mitzutheilen als in den Andern entstehen zu lassen, hat sich Kant auf dem Katheder und als Lehrer der Philosophie eigentlich niemals dogmatisch verhalten.

Er las, wie es die Sitte mit sich brachte, nach vorhandenen Lehrbüchern. Und bei den vielen Vorlesungen, die er hielt, war dieses Hülfsmittel sowohl für ihn selbst als die Zuhörer nöthig. Indessen ließ er sich durch das Lehrbuch nicht binden und setzte seinen Vortrag nicht herab zu einer abhängigen Erklärung der gedruckten Paragraphen. Die Freiheit der eigenen Gedankenentwicklung, die er in seinen Zuhörern wecken wollte, nahm er sich selbst. So überließ er sich oft ungezwungen dem Lauf seiner Gedanken, und nur wenn diese zuletzt sich zu weit von dem gegebenen Thema entfernt hatten, ließ er den Faden plötzlich mit einem „und so fortan" oder „und so weiter" fallen und kehrte mit dem gewöhnlichen „in summa meine Herren!" schnell zu der eigentlichen Untersuchung zurück. Was die Zuhörer besonders fesselte, auch die zum Selbstdenken weniger fähigen und aufgelegten Köpfe, war neben jener Freiheit seines Vortrags noch die belebte Stimmung desselben, die anmuthigen, interessanten, bisweilen selbst poetischen Wendungen, die er zu nehmen wußte, indem er aus der Fülle seiner Belesenheit Beispiele aller Art, aus Poeten, Reisebeschreibungen, Geschichtswerken, zur Veranschaulichung des Vortrags herbeizog. Da bei dieser Art des Vortrags seine ganze Aufmerksamkeit bei der Sache sein mußte, so waren ihm Störungen sehr peinlich. Die geringste Kleinigkeit, die außergewöhnlich war, wie z. B. die auffallende Tracht eines Studenten, konnte ihn zerstreuen. Jachmann erzählt von dieser Art einen charakteristischen und komischen Fall. Kant pflegte, um sich auch äußerlich zu sammeln, bei seinem Vortrage gewöhnlich einen der nächsten Zuhörer genau in's Auge zu fassen

und gleichsam an diesen seine Demonstrationen zu richten. Eines Tages findet er einen Zuhörer vor sich, dem zufällig ein Knopf fehlt. Kant bemerkt die augenscheinliche Lücke, unwillkürlich kehrt sein Blick immer wieder auf die Stelle zurück, wo er den Knopf vermißt, es ist ihm, als ob er eine Zahnlücke vor sich hätte, und er ist während des ganzen Vortrags auffallend zerstreut.

Der engere Kreis seiner Vorlesungen umfaßte die Fächer, für welche Kant sich habilitirt hatte: Mathematik, Physik, Logik und Metaphysik; der weitere: Naturrecht, Moral, natürliche Theologie, physische Geographie und Anthropologie. In den ersten Jahren beschränkte sich Kant auf den engeren Kreis. Die Lehrbücher, nach denen er las, waren in der Mathematik und Physik die von Wolf und Eberhard, in der Logik der Leitfaden von Baumeister, später der von Meier, in der Metaphysik zuerst Baumeister, dann Baumgarten.

Seit 1760 dehnte er seinen Cyklus allmälig aus, um belehrend und anregend auf weitere Kreise theils der akademischen Fachstudien theils der wissenschaftlichen Bildung überhaupt einzuwirken. So las er für die Theologen Religionsphilosophie oder natürliche Theologie, für die weitesten Kreise Anthropologie und physische Geographie. Nachdem er in den Jahren 1763 und 1764 seine Abhandlung über den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes, und seine Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen geschrieben hatte, nahm er auch diese Gegenstände in seinen Cyklus auf: „die Kritik der Beweise vom Dasein Gottes“ und „die Lehre vom Schönen und Erhabenen.“

Vierzig Jahre lang hat Kant sein Lehramt mit dem größten Eifer verwaltet. Dann traten die Hemmungen ein; zuerst wurden ihm seine Vorlesungen durch den Conflict mit der Regierung verleidet, bald darauf durch die zunehmende Altersschwäche

unmöglich gemacht. Im Jahre 1794 hörte er auf, über rationale Theologie, diesen der Regierung anstößigen Gegenstand, zu lesen. Mit dem Sommer 1795 gab er alle Privatvorlesungen auf und hielt nur noch die öffentlichen Vorträge über Logik und Metaphysik. Mit dem Herbst 1797 schloß er seine gesammte Lehrthätigkeit für immer.

Er las täglich zwei Stunden, die fest bestimmt waren, wie überhaupt seine ganze Eintheilung der Zeit. In früheren Jahren las er sogar vier bis fünf Stunden täglich. Viermal die Woche las er früh von 7 — 9, zweimal von 8 — 10, dazu kam Sonnabends von 7 — 8 das Repetitorium. Diese Stunden hielt er mit der größten Pünktlichkeit. Jachmann versichert, daß ihm in den neun Jahren, während deren er Kant's Vorlesungen hörte, auch nicht ein Fall erinnerlich sei, daß er hätte eine Stunde ausfallen lassen oder daß er auch nur eine Viertelstunde versäumt hätte.*

Es ist begreiflich, daß im Lauf der vierzig Jahre die Kraft des Vortrags allmälig erlosch, zumal derselbe niemals durch äußere Mittel, namentlich nicht durch die stets leise Stimme, begünstigt wurde. So lange die innere Lebendigkeit des Vortrags, der Name des Lehrers, die Neuheit der Sache auf die Zuhörer wirkten, war das schwache Organ Kant's ein Grund mehr, die Aufmerksamkeit der Hörenden zu schärfen. Mit der Zeit mochte der Vortrag auch an jener innern Lebendigkeit einbüßen. In den ersten Jahren vermochte Kant sehr eindringlich auf die Zuhörer zu wirken und die empfänglichsten unter ihnen mit sich fortzureißen, besonders wenn er mit Hülfe seiner Lieblingsdichter, Haller und Pope, sich auch der Phantasie zugänglich machte. Es war ein solcher Vortrag, der einen der Zuhörer einst so mächtig ergriff, daß dieser die Gedanken des Vortrags in einem

* Jachmann Br. IV. S. 27.

Gedichte wiedergab, welches er am andern Morgen Kant selbst überreichte. Dem Philosophen gefiel das Gedicht so sehr, daß er es im Auditorium vorlas. Dieser poetische Zuhörer war Herder, der damals (von 1762 bis 1764) in Königsberg studirte und die kantischen Vorlesungen hörte. Im Rückblick auf jene akademische Jugendzeit hat Herder in den Briefen zur Beförderung der Humanität seinen damaligen Lehrer mit lebhaften und warmen Farben geschildert. Diese Stelle, die er dem Andenken Kant's widmet, erhebt ihn selbst mehr, als seine spätere übelgestimmte und verfehlte Polemik gegen die kritische Philosophie. „Ich habe das Glück genossen," schreibt Herder, „einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er in seinen blühendsten Jahren hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offene, zum Denken gebaute Stirne war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude, die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen, Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebot, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang. Mit eben dem Geist, mit dem er Leibnitz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Humen prüfte und die Naturgesetze Newton's, Keppler's, der Physiker, verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseau's, seinen Emil und seine Heloise, so wie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte sie und kam immer zurück auf unbefangene Kenntniß der Natur und auf den moralischen Werth des Menschen. Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgiltig; keine Kabale, keine Secte, kein Vorurtheil, kein Namensehrgeiz hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken; Despotismus war seinem Gemüthe fremd. Dieser Mann, den ich mit

größter Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist Immanuel Kant: sein Bild steht angenehm vor mir." *

Dreißig Jahre später kam Fichte nach Königsberg, um Kant kennen zu lernen. Nachdem er ihn im Auditorium gehört, schreibt er in sein Tagebuch: „ich hospitirte bei Kant und fand auch da meine Erwartungen nicht befriedigt. Sein Vortrag ist schläfrig." Fichte kam mit einer überspannten Imagination von Kant nach Königsberg, die der wirkliche Kant nicht erfüllte. Das ist kein Tadel für Kant, im Gegentheil. Dabei kann Fichte's Urtheil in seiner Weise eben so richtig sein als das Herder's. Der von Herder beschriebene Vortrag ist eben dreißig Jahre jünger, als jener, den Fichte gehört.

Die zahlreichste Zuhörerschaft fanden Kant's Vorlesungen über Anthropologie und physische Geographie, die auf den großen Kreis der Gebildeten berechnet waren. Hier wollte Kant im Geiste einer wissenschaftlichen Aufklärung nützliche Kenntnisse verbreiten, brauchbares und interessantes Wissen, Welt- und Menschenkenntniß, die er sich selbst in erstaunlichem Maße angeeignet hatte. Die fortgesetzte Beschäftigung mit der Länder- und Völkerkunde gehörte zu seinen wissenschaftlichen Erholungen. Zugleich ergänzten diese Studien seine philosophischen Speculationen. Von allen Seiten her war sein Nachdenken demselben Gegenstande gewidmet, in dem, wie in ihrem Mittelpunkte, alle Untersuchungen Kant's zusammentrafen. Dieser Gegenstand war die menschliche Natur. Um die menschliche Natur als solche zu erkennen, wie sie aller Erfahrung vorausgeht und unabhängig von dieser in ihrer Ursprünglichkeit besteht: dazu gehört jener speculative Sinn, den die kritische Philosophie erzeugt hat. Um die menschliche Natur kennen zu lernen, wie die Erfahrung dieselbe darbietet,

* Herder's Werke, Philos. u. Geschichte Bd. XIV. Br. 49. S. 47. Schubert S. 41.

wie sie unter den gegebenen Weltverhältnissen erscheint: dazu gehört eine gründliche und ausgebreitete Welterfahrung. Aus eigener Anschauung vermochte Kant, der keine Reisen machte, diese Kenntniß der menschlichen Dinge nicht zu schöpfen. So ersetzte er das Reisen durch Reisebeschreibungen, die er mit dem größten Vergnügen und Eifer las. Neben einem sehr guten Gedächtniß besaß er eine rege und sehr lebendige Vorstellungskraft, die den Schilderungen der Dinge bis in die Einzelnheiten hinein folgen und sich dieselben so deutlich einprägen und festhalten konnte, daß die Sachen selbst, als ob sie gegenwärtig wären, vor ihm standen. Man hätte ihn bisweilen für einen Touristen halten können, so genau und lebhaft wußte er von den Eigenthümlichkeiten fremder Gegenden, Städte u. s. f. zu erzählen. Einst schilderte er die Westminsterbrücke zu London, ihre Gestalt, Dimensionen, Maßbestimmungen u. s. f. so deutlich und eingehend, daß ein Engländer, der es hörte, Kant für einen Architekten hielt, der einige Jahre in London gelebt habe. In ähnlicher Weise sprach er ein anderes Mal von Italien, als ob er das Land aus eigener dauernder Anschauung kennen gelernt. Man kann daraus schließen, wie anziehend und lehrreich seine Vorträge über physische Geographie sein mußten, da sie von diesem seltenen Vermögen einer unterrichteten, bis in das Einzelne hinein schildernden Einbildungskraft belebt waren. Nicht blos Studirende, sondern auch gebildete Männer reiferen Alters aus den verschiedensten Ständen besuchten in Menge diese kantischen Vorträge. Ihr Ruf war so ausgebreitet, daß man selbst in der Ferne sich nachgeschriebene Hefte derselben zu verschaffen suchte. Zu diesen entfernten Zuhörern Kant's gehörte der damalige preußische Minister von Zedlitz, der im Geiste Friedrichs die Aufklärung beförderte und besonders der kantischen Philosophie günstig war. Ein Jahr, nachdem Kant sein ordentliches Lehramt angetreten, war Zedlitz an die Spitze des geistlichen Departements gestellt

und ihm die Oberaufsicht anvertraut worden über das gesammte preußische Unterrichtswesen. Es sollte den Meinungen, insbesondere den gelehrten, der freieste Spielraum gewährt sein, dabei aber dem Uebelstande vorgebeugt werden, daß veraltete und unbrauchbar gewordene Theorien und Lehrbücher den akademischen Unterricht verkümmerten. In diesem Sinne schrieb der Minister im December 1775 an die Universität Königsberg; den Professoren wurde untersagt, nach veralteten Lehrbüchern zu lesen. Der Unterricht sollte philosophisch sein, die crusianische Philosophie nicht mehr vorgetragen werden. Unter den rühmlichen Ausnahmen war mit Reusch besonders Kant namhaft gemacht und den übrigen Lehrern der Universität gleichsam zum Vorbilde aufgestellt worden. Den verstockten Crusianern, wie Weymann und Wlochatius, wurde gerathen, über andere Objecte zu lesen. Das wohlmeinende Rescript ist allerdings etwas commandoartig, wie es die Aufklärung dieses Zeitalters mit sich brachte: man befiehlt den Professoren, daß sie aufhören sollen, beschränkt zu sein.

Von Kant persönlich hatte Zedlitz die höchste Meinung. So schrieb er im Februar 1778 privatim an Kant: „ich höre jetzt ein Collegium über die physische Geographie bei Ihnen, mein lieber Herr Professor Kant, und das Wenigste, was ich thun kann, ist wohl, daß ich Ihnen meinen Dank dafür abstatte. So wunderbar Ihnen dieses bei einer Entfernung von etlichen 80 Meilen vorkommen wird, so muß ich auch wirklich gestehen, daß ich in dem Fall eines Studenten bin, der entweder sehr weit vom Katheder sitzt, oder der Aussprache des Professors noch nicht gewohnt ist, denn das Manuscript, das ich jetzt lese, ist etwas undeutlich und manchmal auch unrichtig geschrieben. — Indeß wächst durch das, was ich entziffere, der heißeste Wunsch, auch das Uebrige zu wissen. Ihnen zuzumuthen, daß Sie Ihr Collegium drucken ließen, das wäre Ihnen vielleicht unangenehm, aber die Bitte, dächt' ich, könnten Sie mir nicht versagen, daß

Sie mir zur Abschrift eines sorgfältiger nachgeschriebenen Vortrags behülflich wären. Und können Sie mir dieses auch gegen die heiligste Versicherung, das Manuscript nie aus meinen Händen zu geben, nicht gewähren, so diene dieses Schreiben wenigstens dazu, Ihnen die Versicherung zu geben, daß ich Sie und Ihre Kenntnisse ganz unaussprechlich hochschätze."

Als in demselben Jahre durch den Tod Meier's der Lehrstuhl der Philosophie in Halle erledigt war, bot der Minister diese erste philosophische Professur Preußens unter glänzenden Bedingungen Kant an, der sie zweimal ablehnte. Weder der hohe Gehalt noch die Aussicht auf einen ungleich größeren Zuhörerkreis, noch weniger der Titel, welchen der Minister für ihn bereit hatte, konnten Kant bewegen, sein liebes Königsberg zu verlassen.*

VI. Gründung und Ausbildung der kritischen Philosophie.

Kant war damals gerade mit der Ausarbeitung seines Hauptwerks beschäftigt. Was er in seiner Inauguralschrift vom Jahr 1770 schon entdeckt und mit voller Klarheit dargelegt hatte, war der Keim, woraus das neue System der Philosophie hervorging. Langsam und sicher, wie es die Schwierigkeit der Aufgabe und die Gründlichkeit Kant's forderte, schritt allmälig diese gewaltige Geistesarbeit ihrer Vollendung entgegen. Und so umfassend war das Gebiet dieser neuen Untersuchung, daß mit jedem Schritte näher sich das Ziel zu entfernen schien. Wenigstens stellte sich Kant selbst das Ziel seiner Arbeit weit näher vor, als es war. Die Briefe, die er in diesen Jahren an Marcus Herz nach Berlin schrieb, geben uns über den ver-

* Brief des Ministers vom 28. Mai 1778. Siehe Schubert, S. 63, 64.

zögerten Fortgang der Sache einigen Aufschluß. Zugleich sind diese Briefe die einzigen Nachrichten, die wir aus der Werkstätte der kritischen Philosophie erhalten.

Die Idee einer neuen Philosophie stand seit dem Jahre 1770 deutlich vor dem Geiste Kant's. Er wußte, daß es sich um eine Kritik der reinen Vernunft handle in Rücksicht sowohl der theoretischen als praktischen Erkenntniß. Schon im Februar 1772 schreibt er an Herz: ich bin jetzt im Stande, eine Kritik der reinen Vernunft vorzulegen, welche die Natur der theoretischen sowohl als praktischen Erkenntniß (sofern sie blos intellectual ist) enthält, wovon ich den ersten Theil, der die Quellen der Metaphysik, ihre Methode und Grenzen enthält, zuerst und darauf die reinen Principien der Sittlichkeit ausarbeiten, und was den erstern betrifft, binnen etwa drei Monaten herausgeben werde."* Das ganze Werk in seinen beiden Theilen sollte umfassen, was später in den drei gesonderten Kritiken der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft, der Urtheilskraft nach einander erschien. Damals dachte Kant, die Kritik der reinen Vernunft in drei Monaten vollenden und herausgeben zu können.

Im Juni desselben Jahres schreibt er an Herz: „daß er eben beschäftigt sei, ein Werk über die Grenzen der Sinnlichkeit und Vernunft etwas ausführlich auszuarbeiten." Das sind also die beiden Untersuchungen, welche später die Kritik der reinen Vernunft in ihrer Elementarlehre (als transscendentale Aesthetik und Logik) umfaßte. Indessen zeigt sich bald, daß die Erkenntniß nicht blos begründet, sondern auch scharf begränzt sein will; daß zu vollständiger Lösung der kritischen Frage auch „eine Disciplin, ein Kanon, eine Architektonik der reinen Vernunft" gehöre, mit einem Worte, was

* J. Kant's Briefe, herausgegeben von Schubert. Sämmtliche Werke. Theil XI. Abthl. 1, S. 28.

später die Kritik der reinen Vernunft ihre Methodenlehre nennt. „Mit dieser Arbeit," schreibt Kant im November 1776, „denke ich vor Ostern nicht fertig zu werden, sondern dazu einen Theil des nächsten Sommers zu verwenden." Daneben klagt er über seine unaufhörlich unterbrochene Gesundheit.

Ueber das System der neuen Philosophie, die Idee des Ganzen, ist Kant mit sich im Reinen. Aber vor aller systematischen Ausführung muß erst die Grundlage durch die kritische Untersuchung selbst geschaffen sein. Diese Kritik der Philosophie bietet ungemeine Schwierigkeiten, namentlich für die Form der Darstellung, die für jeden Denkenden überzeugend und faßlich sein soll. So schreibt Kant im August 1777, daß seinen systematischen Arbeiten eben jene Kritik wie ein Stein im Wege liege, den wegzuräumen er jetzt allein beschäftigt sei, und er hoffe, noch diesen Winter damit völlig fertig zu werden. Die Arbeit rückt vor. Doch kommt sie auch im Sommer des nächsten Jahres noch nicht zu Stande. An Bogenzahl soll sie *wenig* austragen, alle Schwierigkeiten liegen in der Sache. „Die Ursachen der Verzögerung," schreibt Kant in diesem Jahre, „werden Sie dereinst aus der Natur der Sache und des Vorhabens selbst, wie ich hoffe, als gegründet gelten lassen." In einem Briefe vom August 1778 redet er von seinem Werke als von einem *Handbuch der Metaphysik*, woran er unermüdet arbeite. Auch seine Vorträge über Metaphysik haben in diesem Jahre eine ganz andere Gestalt angenommen. Kant bemerkt in demselben Briefe rücksichtlich jener Vorlesungen, daß sie von seinen vormaligen und den gemein angenommenen Begriffen sehr abweichen.

Endlich den 1. Mai 1781 schreibt Kant: „Diese Ostermesse wird ein Buch von mir unter dem Titel: „*Kritik der reinen Vernunft*" herauskommen. Es wird für Hartknoch's Verlag in Halle gedruckt. Dieses Buch enthält den Ausschlag aller mannigfaltigen Untersuchungen, die von den Begriffen anfingen,

welche wir zusammen unter der Benennung des mundi sensibilis und des intelligibilis abdisputirten, und es ist mir eine wichtige Angelegenheit, demselben einsehenden Manne, der es für würdig fand, meine Ideen zu bearbeiten, und so scharfsinnig war, darin am tiefsten hineinzudringen, diese ganze Summe meiner Bemühungen zur Beurtheilung zu übergeben."

Die Erscheinung dieses Werks macht in der Geschichte der Philosophie die kritische Epoche. Es waren zehn Jahre verflossen, seitdem Kant geschrieben hatte, daß er sein Werk in drei Monaten herausgeben wolle. Und noch drei Jahre vorher schrieb er, daß die Schrift an Bogenzahl nicht viel austragen werde. Inzwischen ist aus den wenigen Bogen ein sehr umfangreiches Volumen geworden. Es ist eines der schwierigsten und, was noch seltner ist, zugleich eines der reifsten und durchdachtesten Werke, die jemals erschienen sind. Aber in demselben Augenblicke, wo sich in diesem Werke die Philosophie vollkommen verjüngt und in ein neues Zeitalter eintritt, steht der Urheber des Werks, ein siebenundfünfzigjähriger Mann, schon an der Schwelle des Greisenalters. Unkräftigen Körpers von Natur, von einer leicht störbaren Gesundheit und von einem sehr peinlichen Gefühl für alle diese Störungen, braucht er jetzt die ganze Willensstärke seines Geistes und zugleich die ganze ihm noch übrige Zeit, um das spätgeborne Kind zu erziehen. Die neuen Grundlagen sind gegeben. Ein neues Lehrgebäude soll darauf errichtet werden. Immer mehr zieht Kant in diese Aufgabe, als sein Lebensziel, alle seine Kräfte zusammen; er wird noch sparsamer mit der Zeit, denn schon ist er hoch in Jahren und hat noch so viel zu thun vor sich, Aufgaben, die Keiner lösen kann als er selbst; er wird seltener in der Gesellschaft, saumseliger im Briefschreiben, oft vergehen Jahre, ehe er antwortet, er theilt seine Arbeitszeit ganz zwischen seinen amtlichen und philosophischen Beruf.

In der Kritik der reinen Vernunft waren die Aufgaben deutlich gestellt, die zunächst gelöst sein wollten. Vor Allem mußte die kantische Untersuchung selbst, der Geist der kritischen Philosophie, deren völlig neuer Gesichtspunkt, richtig begriffen werden. Schon die erste Beurtheilung, von nicht ungeschickter Hand, machte es augenscheinlich, wie weit selbst die bessern Köpfe des Zeitalters von dieser richtigen Auffassung des kantischen Werks entfernt waren. Garve hatte während seines Badeaufenthaltes in Pyrmont die Kritik der reinen Vernunft unter andern literarischen Neuigkeiten erhalten und in den Göttinger gelehrten Anzeigen so darüber berichtet, daß er Kant im Wesentlichen dem dogmatischen Idealismus Berkeley's gleichsetzte. Und doch hatte Kant einen Gesichtspunkt genommen, der von Idealismus und Realismus der dogmatischen Zeit, von dogmatischer und skeptischer Richtung ebenso weit als hoch abstand. Jetzt schien es, als sei die Kritik dem Idealismus in Berkeley, dem Skepticismus in Hume zu nahe gekommen. Diese Auffassung, in seinen Augen das gröbste Mißverständniß, zu vermeiden, mußte Kant seinen Unterschied von Berkeley und Hume schärfer hervorheben und zugleich das Verständniß seiner Kritik erleichtern. Zu diesem Zwecke schrieb er im Jahr 1783 die *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als solche wird auftreten können.* In diesem Sinne veränderte er an den entscheidenden Punkten in ihrer *zweiten* Auflage die Kritik der reinen Vernunft. So entstand zwischen den beiden Auflagen jene sehr bedeutungsvolle Differenz, die in ihrem Umfange und Einflusse auf das Verständniß der kritischen Philosophie erst Schopenhauer hervorgehoben hat. Indessen berühren wir in diesem Capitel die philosophische Entwickelung Kant's und seiner Werke nur so weit sie mit der äußern Lebensgeschichte zusammenfallen.

Die nächsten zu lösenden Aufgaben nach der Richtschnur der Kritik forderten, daß die Principien festgestellt wurden für

die Erkenntniß der sinnlichen Erscheinungen, für das sittliche Handeln, für das Gefühl und den Geschmack, überhaupt die teleologische Betrachtungsweise der Dinge. Es handelte sich zunächst um die metaphysische Grundlegung der Naturwissenschaft und Sittenlehre. Diese Aufgabe löste Kant noch in dem Decennium der Kritik: im Jahr 1785 erschien die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1786 die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1788 die Kritik der praktischen Vernunft. Und mit der Kritik der Urtheilskraft im Jahr 1790 war in ihren Hauptzügen die kritische Arbeit vollendet. Das Lehrgebäude der neuen Philosophie stand in seinen Haupttheilen fest. Das letzte Decennium des vorigen Jahrhunderts ist auch das letzte für die wissenschaftliche Thatkraft unseres Philosophen.

Nachdem die Vermögen und Grenzen der menschlichen Vernunft in dem neuen Lichte der kritischen Philosophie entdeckt und zugleich Alles entwickelt war, was aus der bloßen Vernunft folgt, so mußte diese neue Vernunftwissenschaft sich nothwendig auseinandersetzen mit allem nicht aus der bloßen Vernunft geschöpftem Inhalt unseres geistigen Lebens. Es mußte zu einer kritischen Auseinandersetzung kommen zwischen dem Rationalen und Positiven. Und je reiner und folgerichtiger Kant mit seiner kritischen Kunst das Rationale herausgerechnet hatte, um so schärfer mußte der Gegensatz gegen das Positive sich ausprägen. Dieser Gegensatz war innerhalb der kantischen Philosophie weit tiefer gefaßt und einer künftigen Versöhnung weit näher gerückt, als es in dem Aufklärungszeitalter vorher der Fall gewesen war. Wir werden sehen, wie von seinem neuen, im Innersten der menschlichen Natur begründeten, Standpunkte aus Kant selbst von dem positiven Glauben solche Elemente durchdringen und bejahen konnte, welche die frühere Aufklärung, der sie verschlossen blieben, nur verneint hatte. Indessen war der

Gegensatz und Streit unvermeidlich. Und hier stand ihm gegenüber in erster Linie der Glaube in der Gestalt der positiven Religion, in zweiter das Recht in der Form des positiven, geschichtlich gegebenen Staates, in der letzten die positiven Wissenschaften, verkörpert in den sogenannten oberen Facultäten in ihrem Unterschiede von der philosophischen. Es war sein letzter kritischer Act, diesen „Streit der Facultäten" auseinanderzusetzen und zu schlichten. Voraus gingen diesem entscheidenden Gesammttreffen, gleichsam wie Vorpostengefechte, seine philosophische Religions- und Staatslehre. Und hier, in dem Zusammenstoß mit der positiven Religion, gerieth Kant, wie sich denken läßt, auf die hartnäckigsten seiner außerwissenschaftlichen Feinde.

VII. Kant und Wöllner.

Wir müssen etwas weiter ausholen, um diesen widerwärtigen und merkwürdigen Conflict zu erzählen. Es spielten dabei äußere Umstände von schlimmer Conjunctur mit, denn nur solche Umstände können es sein, die eine theologische Streitfrage in eine politische Verfolgung verwandeln. Dem Königsberger Philosophen hätte unter dem großen Könige und dessen hochdenkenden Minister niemals begegnen können, was jetzt eine natürliche Folge der veränderten Regierungsart war. Im Jahre 1786 war Friedrich der Einzige gestorben. Sein Nachfolger, Friedrich Wilhelm II., dem großen Könige ganz unähnlich, von leicht beweglicher Sinnesart und ohne königliche Einsicht, wäre von sich aus unserm Philosophen niemals gefährlich geworden. Er hatte ihm bei seiner Thronbesteigung sogar Beweise des Wohlwollens und der Achtung gegeben. Schickte er doch Kiesewetter nach Königsberg, um die kantische Philosophie an der Quelle zu studiren. Er war dem Mystischen und Geheimnißvollen zugeneigt, aber mehr in der Form des Abentheuerlichen als in der des Pietismus. Zum Pietismus wurde er weniger

bekehrt, als verführt. Aber die Bewunderung und Theilnahme für die St. Germains und Cagliostros ist nach jener Richtung hin nicht schwer zu verführen.

Unter diesem Könige nahm die preußische Politik eine reactionäre Strömung, die in eben dem Maße stieg, als in Frankreich gleichzeitig die revolutionäre hereinbrach und gegen Staat und Kirche mit wachsender Heftigkeit anstürmte. In Frankreich hatte sich die Revolution mit der äußersten Freigeisterei verbündet. In Preußen schloß das Königthum seinen Bund mit den äußersten Gegnern der Aufklärung und gab sich dem Irrthum hin, in dem gesteigerten Pfaffenthum einen Schutz gegen die politische Neuerungssucht zu finden.

Schon zwei Jahre nach dem Thronwechsel fiel das Ministerium Zedlitz, und an seine Stelle trat am 3. Juli 1788 ein glaubenseifriger und herrschsüchtiger Theologe, der frühere Prediger Johann Christian Wöllner. Mit diesem Hand in Hand ging des Königs Generaladjutant von Bischofswerder. Von hier aus wurde nun unter dem Nachdrucke der höchsten Staatsgewalt ein Feldzug gegen die Aufklärung organisirt, der sie aus allen wirksamen Stellungen vertreiben sollte, von den Kanzeln, aus der Literatur, von den Kathedern. Wenige Tage nach dem Amtsantritt des Ministers, den 9. Juli 1788, erschien ein Edict, welches die Religionslehrer streng an die Glaubensbekenntnisse, als bindende Norm, verwies, und jeden Andersdenkenden mit Amtsverlust bedrohte. Es war das berüchtigte Wöllner'sche Religionsedict. Ein zweites Edict desselben Jahres vom 19. December hob die Preßfreiheit auf, die inländischen Schriften wurden unter Censur, die ausländischen unter Aufsicht gestellt. Um diesen Befehlen die gehörige Folge in der Durchführung zu geben, wurde im April 1791 eine besondere Behörde errichtet, die das gesammte Gebiet der Kirche und Schule im Geiste des Religionsedicts überwachen und beaufsichtigen sollte.

Diese Behörde, eine Art Oberkirchenrath, bestand aus drei Männern, die Oberconsistorialräthe hießen und Nichts waren als Wöllner's willigste Werkzeuge; ihre Namen sind Hermes, Woltersdorf, Hilmer. Sie hatten die ausgedehnteste Vollmacht über alle Kirchen- und Schulämter, in ihrer Gewalt lag Anstellung und Beförderung, Unterdrückung und Absetzung. Die Candidaten für die Kirchen- und Schulämter wurden von dieser Behörde geprüft: es war eine Glaubens- und Gesinnungsprüfung. Die bereits angestellten Prediger und Lehrer standen unter der genauesten Aufsicht und Censur: es war eine Glaubens- und Gesinnungscensur. Sie bereisten die Provinzen, untersuchten die Lehranstalten, bestimmten Unterrichtsweise und Lehrbücher, die sie entweder selbst schrieben oder von „Gutgesinnten" schreiben ließen. Jeden, der nicht ausdrücklich und aus vollem Herzen in dieses Treiben einstimmte, traf der Verdacht der inquisitorischen Behörde. Es wurde bemerkt, daß er nicht gutgesinnt sei. Die Verdächtigen hießen Aufklärer, Feinde der Religion, Atheisten. Sehr bald nannte man sie Jacobiner und Demokraten. In den Jahren 1792 und 1794 wurden die Religions- und Censuredicte noch geschärft; alle Aufklärer sollten als Empörer behandelt, alle neu anzustellenden Lehrer ohne Ausnahme auf die symbolischen Bücher verpflichtet werden.

Diese Zeit ist es, in welcher Kant's kritische Untersuchungen das Gebiet der Religion und Politik berühren. Die Kritik der praktischen Vernunft, die schon das Element der kantischen Religionslehre enthielt, war in demselben Jahre erschienen, als Wöllner das Ministerium antrat. Die kritische Philosophie, mit ihr eine neue, tiefer begründete Aufklärung, hatte bereits in weiten Kreisen die wissenschaftliche Welt ergriffen; sie war im besten Zuge, die Lehrstühle der deutschen Universitäten zu erobern. Ihre innerste Denkweise war dem Geiste vollkommen zuwider, in welchem das Ministerium Friedrich Wilhelm's II.

die Herrschaft über das preußische Unterrichtswesen führte und die Denk- und Gewissensfreiheit nicht etwa in ihren Ausschreitungen, sondern an der Wurzel bedrohte. Eine solche mächtige Erscheinung wie Kant und seine Philosophie im Lager der Gegner mußten die Berliner Censoren sehr bald als einen der ersten Gegenstände ihrer Angriffe und Maßregeln in's Auge fassen. Ein Brief Kiesewetter's aus Berlin, der sich handschriftlich in Kant's Nachlaß befindet, soll bezeugen, daß Woltersdorf gleich in den ersten Tagen seines Amts unmittelbar bei dem Könige darauf angetragen habe, dem Philosophen Kant das fernere Schreiben zu verbieten.* Indessen wurde der auf Kant zielende Angriff nicht in dieser von Woltersdorf beliebten Weise improvisirt.

Kant selbst bot dem Berliner Glaubenseifer die Gelegenheit, ihn zu fassen. Er hatte im Jahre 1792 der Berliner Monatsschrift, die es mit der damaligen Aufklärung hielt, einen Aufsatz über „das radical Böse" zur Veröffentlichung geschickt. Die Zeitschrift wurde in Jena gedruckt, aber um allen Schein zu vermeiden, als ob er der Berliner Censur aus dem Wege gehen und literarischen Schleichhandel treiben wolle, forderte Kant ausdrücklich, daß sein Aufsatz in Berlin censirt werde. Hilmer ertheilte die Erlaubniß zum Druck, „da doch nur," wie er zu seiner Beruhigung hinzusetzte, „der tiefdenkende Gelehrte die kantischen Schriften lese." Der Aufsatz erschien im April 1792. Bald darauf schickte Kant zu demselben Zwecke und mit derselben Forderung die zweite Abhandlung „vom Kampf des guten und bösen Princips" nach Berlin. Als der biblischen Theologie angehörig, fiel dieser Aufsatz unter die gemeinschaftliche Censur von Hilmer und Hermes. Der Letztere verweigert das Imprimatur. Der Andere tritt dem Collegen bei und meldet dieses

* Schubert. S. 130.

Urtheil brieflich dem Redacteur der Monatsschrift. Auf dessen Gegenvorstellung wird kurz erwiedert, „das Religionsedict sei die Richtschnur der Censoren, weiter könne man sich darüber nicht erklären." Damit war die Veröffentlichung des Aufsatzes in der Berliner Monatsschrift unmöglich gemacht. Doch wollte Kant, nachdem er die erste Abhandlung veröffentlicht hatte, die folgenden drei, die mit jenem unmittelbar zusammenhingen, nicht zurückhalten. Der einzige Ausweg war, daß eine theologische Facultät den Inhalt dieser Schriften prüfte und das Imprimatur ertheilte. Nach Göttingen, als einer ausländischen Universität, wollte sich Kant nicht wenden. Nach Halle konnte er sich füglich nicht wenden, da die dortige theologische Facultät die Veröffentlichung der Fichte'schen Schrift „Kritik aller Offenbarungen" nicht erlaubt hatte. Er nahm den kürzesten Weg und unterwarf seine Abhandlungen der Censur der Königsberger theologischen Facultät. Einstimmig wurde das Imprimatur ertheilt. Und nun erschienen die vier Aufsätze als Gesammtwerk unter dem Titel: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" 1793 bei Nicolovius in Königsberg. Schon im folgenden Jahre war die zweite Auflage nöthig. So großes Aufsehen erregte diese kantische Schrift. Dies konnte das Berliner geistliche Gericht unmöglich ruhig mit ansehen. Die Gelegenheit wurde ergriffen, um gegen Kant die längst gewünschte Maßregel auszuführen.

Den 12. October 1794 erhielt Kant folgende merkwürdige Kabinetsordre: „Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm König von Preußen u. s. f." „Unsern gnädigen Gruß zuvor. Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen: wie Ihr Eure Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums mißbraucht; wie Ihr dieses namentlich in Eurem

Buch: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft," desgleichen in andern kleineren Abhandlungen gethan habt. Wir haben Uns zu Euch eines Besseren versehen; da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen Unsere Euch sehr wohlbekannte landesväterliche Absichten handelt. Wir verlangen des ehesten Eure gewissenhafteste Verantwortung und gewärtigen Uns von Euch, bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin nicht dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß, Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, daß Unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgesetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt. Sind Euch mit Gnaden gewogen. Berlin, den 1. October 1794. Auf Seiner Königl. Majestät allergnädigsten Spezialbefehl. Wöllner."

Zugleich wurden sämmtliche theologische und philosophische Lehrer der Universität Königsberg durch Namensunterschrift verpflichtet, nicht über kantische Religionsphilosophie zu lesen.

Damals stand unser Philosoph auf der Höhe des Alters und Ruhms. Er war siebzig Jahr, und die Welt feierte seinen Namen. Gegen die Maßregel selbst verfuhr Kant mit der größten Vorsicht. Er hielt sie streng geheim, so daß Niemand, einen Freund ausgenommen, etwas davon erfuhr, bis er selbst nach dem Tode des Königs die Sache veröffentlichte. Eine Aenderung seiner Ansichten, die man ihm zumuthete, war unmöglich; eine offene Widersetzlichkeit ebenso nutzlos als nach Kant's eigenem Gefühl ungebührlich. Der einzige Ausweg, der übrig blieb, war zu schweigen. Auf einen kleinen, noch in seinem Nachlaß befindlichen, Zettel schrieb er damals folgende Worte, die seine Lage und Stimmung, wie in einem Monologe, ausdrücken: „Widerruf und Verleugnung seiner innern Ueberzeugung

ist niederträchtig, aber Schweigen in einem Fall wie der gegenwärtige ist Unterthanenpflicht; und wenn Alles was man sagt, wahr sein muß, so ist darum nicht auch Pflicht, Alle Wahrheit öffentlich zu sagen."

In diesem Sinn erwiederte Kant das königliche Schreiben. Gegen die ihm gemachten Vorwürfe rechtfertigte er sich, indem er sie als unbegründet widerlegte. Gegen die Zumuthung, seine Talente künftig besser zu brauchen, verpflichtete er sich zum Schweigen. Er verbannte sich freiwillig vom Katheder rücksichtlich aller die Religion betreffenden Lehrvorträge. „Um auch dem mindesten Verdachte vorzubeugen," so schloß Kant seine Antwort, „so halte ich für das Sicherste, hiermit als Ew. Königlichen Majestät getreuster Unterthan feierlichst zu erklären: daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder die geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde." Die Worte: „als Ew. Königlichen Majestät getreuster Unterthan" enthalten eine sehr vorsichtige Mentalreservation, die manchem sogar zu vorsichtig erscheinen dürfte. Er verpflichtet sich zum Schweigen, so lange der König lebe. Er hat diese Wendung mit Vorbedacht gewählt, damit er bei etwaigem früheren Ableben des Monarchen (da er alsdann Unterthan des folgenden sein würde), wiederum in seine Freiheit zu denken eintreten könne.*

Diese Vorsicht hat den Erfolg für sich gehabt. Kant erlebte die Genugthuung, in seine Freiheit zu denken wieder zurückzukehren, als nach dem bald erfolgten Tod des Königs mit Friedrich Wilhelm III. der Geist königlicher Toleranz von Neuem in Preußen aufkam. Der Streit zwischen Vernunft und Glaube,

* Kant's Werke. Gesammt-Ausgabe von Hartenstein. Bd. I. Streit der Facult. Vorw. S. 209. Anmerkung. Ich citire die kantischen Schriften nach dieser Ausgabe.

Rationalem und Positivem, Kritik und Satzung — oder wie man diese Gegensätze sonst bezeichnen will — hatte unsern Philosophen von der theologischen Seite aus sehr empfindlich und sehr unbillig getroffen. Es lag ihm daran, daß dieser Streit ehrlich und sachgemäß geführt werde, nicht zur Vernichtung des Gegners, sondern zur Förderung der Wissenschaft. Der Proceß schwebte nicht blos zwischen Theologie und Philosophie, sondern im Großen und Ganzen angesehen betraf die Streitfrage überhaupt das Verhältniß der positiven und philosophischen Wissenschaften, die sich in dem Gesammtkörper der Universität als dessen Glieder in den besondern Facultäten ebenso unterscheiden als vereinigen. Es gab zwischen diesen beiden großen Seiten des wissenschaftlichen Geistes, gleichsam der Rechten und Linken in dem Parlamente der Gesammt-Wissenschaft, einen rechtmäßigen und einen unrechtmäßigen Streit. Diese wichtige Grenze zu bestimmen, schrieb Kant „den Streit der Facultäten", und in der Vorrede dazu erzählt er seine persönlichen Erlebnisse unter dem Ministerium Wöllner. Das war die letzte seines Geistes würdige Schrift.

VIII. Die letzten Jahre. Kant's geschichtliche Stellung.

Die außerordentliche Geisteskraft dieses Mannes, gestärkt durch eine unerschütterliche Energie des Willens, immer von Neuem angestrengt und zu den schwierigsten Arbeiten aufgeboten, hatte den gealterten und hinfälligen Körper so lange sich dienstbar erhalten. Jetzt war sie erschöpft. Und in schneller Abnahme versiegten die körperlichen Kräfte. Im Gefühl der herannahenden Schwäche hatte sich Kant seit 1797 vom Katheder gänzlich zurückgezogen, allmälig hörte auch der gesellige Verkehr außer seinem Hause ganz auf. Einladungen, denen er sonst gern gefolgt war, nahm er seit 1798 keine mehr an. Er beschränkte sich auf den kleinen Kreis seiner Hausfreunde. Immer mehr verengte sich

seine Lebenssphäre, immer lästiger drückte ihn die Bürde des Alters zu Boden. Noch war er mit der Ausarbeitung eines umfassenden Werkes beschäftigt, das er mit der Vorliebe eines Greises für das späteste Kind gern als sein Hauptwerk bezeichnete. Es sollte den Uebergang von der Metaphysik zur Physik darthun. Kant selbst nannte es „das System der reinen Philosophie in ihrem ganzen Inbegriff.“ Bis in die letzten Monate seines Lebens schrieb er daran, so emsig es ging. Man darf den Werth dieser Schrift, was die Neuheit des Gedankens und die Schärfe und Bündigkeit der Darstellung betrifft, unbesehen bezweifeln, wenn man den hinfälligen Zustand erwägt, in dem Kant damals war; wenn man zugleich bedenkt, bis zu welchem Abschluß er selbst die von ihm gegründete Philosophie geführt hat. Es ist nicht abzusehen, was innerhalb dieser so begründeten Philosophie Neues zu leisten ihm noch übrig geblieben war. Sachkundige Männer, die gleich nach dem Tode Kant's die sehr umfangreiche Handschrift gelesen, haben bezeugt, daß sie nur den Inhalt der früheren Schriften unter dem Gepräge der Altersschwäche wiederholt habe. Die Handschrift war verloren gegangen und ist neuerdings wieder gefunden worden. Man hat die Herausgabe in Aussicht gestellt. Vorläufige Berichte darüber stimmen im Wesentlichen mit jenem älteren Zeugniß überein.

Es war keine eigentliche Krankheit, sondern der Marasmus mit allen seinen Uebeln, der Kant vollkommen verzehrte. Das Gedächtniß erlosch mehr und mehr, die Muskelkraft erschlaffte, der Gang wurde schwankend, die Spaziergänge mußten beschränkt, bald ganz aufgegeben werden, er konnte sich kaum noch aufrechthalten und bedurfte fortwährender Wachsamkeit und Unterstützung. Dazu kam ein beständiger Druck auf den Kopf, den Kant die Grille hatte, aus der Luftelektricität zu erklären, um das Leiden aus äußern Umständen, nicht aus der eigenen Hinfälligkeit abzuleiten. Die Kraft der Sinne, namentlich die Sehkraft, nahm ab, die

Eßlust verlor sich; er war so schwach, daß er seine ökonomischen Angelegenheiten nicht mehr verwalten, weder Geld zahlen noch erhaltene Zahlungen bescheinigen konnte. In seinem früheren Schüler Wasianski fand er glücklicherweise einen ihm ergebenen Freund, der die häuslichen Angelegenheiten Kant's gern und sorgfältig in seine Hand nahm. Was das schwachgewordene Alter Lästiges mit sich bringt, mußte er langsam, Uebel für Uebel, an sich erfahren. Als er sein neunundsiebenzigstes Lebensjahr erfüllt hatte, schrieb er zwei Tage darauf (24. April 1803) auf einen seiner Gedächtnißzettel die biblischen Worte, die sich Kant, wie Wenige, aneignen durfte: „Nach der Bibel, unser Leben währet siebzig Jahre, und wenn's hoch kommt, so sind es achtzig Jahre, und wenn's köstlich war, so ist es Mühe und Arbeit gewesen."

Das vollendete achtzigste Jahr sollte er nicht mehr erreichen. Von einem heftigen Anfall im October 1803 erholte er sich noch einmal für wenige Monate. Die Kräfte versiegten jetzt von Tag zu Tag. Er vermochte nicht mehr seinen Namen zu schreiben, die Buchstaben sah er nicht, die geschriebenen vergaß er in demselben Augenblicke, die Bilder waren seiner Vorstellung entfallen, selbst die gewöhnlichsten Ausdrücke des täglichen Lebens versagten ihm, die täglichen Freunde sogar vermochte er nicht mehr zu erkennen, sein Körper, den er oft scherzend „seine Armseligkeit" genannt hatte, war mumienartig vertrocknet. Er war vollkommen lebenssatt und lebensüberdrüssig. Endlich erlöste ihn der wohlthätige Tod am 12. Februar 1804.

Im nächsten Jahre, wenn er es erlebt, hätte Kant als Docent der Königsberger Universität sein fünfzigjähriges Jubiläum feiern können. Ein Zeitgenosse und Unterthan Friedrichs des Großen, war und fühlte sich Kant auch geistig als einen ächten Sohn dieses Zeitalters. Die erste Schrift, die er gleich beim Eintritt in seine akademische Laufbahn veröffentlicht hatte, „die Natur-

geschichte des Himmels" war dem großen Könige gewidmet. Das bedeutendste seiner Werke, „die Kritik der reinen Vernunft," widmete er dem Minister Zedlitz. Unter den wissenschaftlichen Größen, die das Zeitalter Friedrich's erzeugt hat, ist er die erste, die mit vollem Recht neben den Feldherrn des Königs ihren Platz behauptet an dem Friedrichsmonumente zu Berlin.

Und der beinahe fünfzigjährige Zeitraum seiner akademischen Wirksamkeit, welche Fülle der größten weltgeschichtlichen Veränderungen begreifen diese Jahre in sich! Der siebenjährige Krieg mit seinem glorreichen Erfolge der Erhebung Preußens unter die Reihe der stimmführenden Staaten Europas; der amerikanische Freiheitskrieg; die Erschütterungen der französischen Revolution, die in dem Todesjahr des Philosophen ihren ersten Lauf vollendet, indem sie nach so vielen Verwandlungen aus der letzten republikanischen Phase des Consulats in die Alleinherrschaft des Kaiserreichs übergeht! Von diesen Begebenheiten war Kant kein müßiger Zeuge. Neben seinen philosophischen Untersuchungen interessirte ihn nichts mehr als die politischen Weltgeschicke, er verfolgte ihren Verlauf mit der lebhaftesten Theilnahme; er ergriff mit der entschiedensten Sympathie die Sache Amerika's gegen England, noch leidenschaftlicher nahm er Partei für die Umgestaltung Frankreichs. Das Gestirn Friedrichs des Großen stieg empor, als Kant seine akademischen Studien anfing. Es hatte seine glänzende Laufbahn vollendet, als Kant seine glänzende Laufbahn eben begonnen hatte, und die letzten Lebensjahre des Philosophen sahen das Gestirn Napoleon's aufgehen.

Die furchtbare Fremdherrschaft auf deutschem Boden und die deutschen Freiheitskriege hat er nicht mehr erlebt. Aber der Geist seiner Philosophie ist mit diesem gerechtesten aller Kriege gewesen, und Kant, der die Unabhängigkeit fremder Nationen mit so vieler Theilnahme sich begründen sah, würde unter den Ersten gewesen sein, die Unabhängigkeit der eigenen

Nation gegen das erniedrigende Joch der Fremdherrschaft zu vertheidigen.

Dem Kriege als solchem war er im Innersten zuwider. Was sein ganzes Interesse erregte, waren die Staatsveränderungen, die Verfassungsformen, die sich auf Grund der Rechtsideen bilden und einrichten wollten. Seine eigenen politischen Ansichten sind durch die Zeitbegebenheiten, die er erlebte, mitbestimmt worden, und man kann diese Ansichten in ihrer eigenthümlichen Färbung, in ihren charakteristischen Widersprüchen nicht verstehen, wenn man sich nicht die mächtigen Einflüsse jener Zeitverhältnisse und Kant's Empfänglichkeit dafür gegenwärtig erhält. Preußens Regierung unter Friedrich dem Großen, Amerika's Unabhängigkeit, die Washington erkämpft und begründet, Frankreich vom Jahre 1789, haben von den verschiedensten Seiten aus ihre Einflüsse ausgeübt auf Kant's politische Ideen. Am stärksten war seine Anhänglichkeit an den Staat Friedrich's, seine Abneigung gegen England; der französischen Revolution redete er von Seiten ihrer ursprünglichen Rechtsidee gern das Wort, sie war eine Zeit lang das liebste Thema seiner Gespräche, bei aller Milde für abweichende Ansichten war er in diesem Punkte am empfindlichsten für den Widerspruch. Wir werden später sehen, welche gleichsam diagonale Richtung unter solchen verschiedenen Einflüssen seine politische Theorie nahm. Soviel ist gewiß, daß ihm als die beste Verfassung erschien, welche die größtmögliche Freiheit mit der größtmöglichen Gesetzmäßigkeit, ohne welche keine Gerechtigkeit stattfindet, vereinigt. Wenn ihn von Seiten ihrer Rechtsidee die französische Revolution mächtig anzog, so mußte sie ihn von Seiten der Anarchie, ohne welche keine Revolution ausgeht, auf das Aeußerste abstoßen. Diese zu billigen, hätte Kant nicht blos seinen philosophischen, sondern auch seinen persönlichen Charakter verleugnen müssen.

IX. Kant's Persönlichkeit.

Die beiden Grundzüge, welche den Charakter Kant's bis in seine Einzelnheiten hinein ausprägen und sich in diesem Charakter auf eine seltene Weise verbinden und vollenden, sind der Sinn für persönliche Unabhängigkeit und zugleich für die pünktlichste Gesetzmäßigkeit. Fügen wir den Scharfsinn des Denkers hinzu, so konnte die kritische Philosophie keinen Charakter finden, der besser zu ihrem Begründer gepaßt hätte. Jene beiden Züge sind die menschlichen Cardinaltugenden Kant's, die sich im Großen und Kleinen wiederholen, und wie es bei einer solchen Kernnatur nicht anders sein kann, über die gewöhnlichen Grenzen hinausspielen. Er kann im Interesse der Unabhängigkeit Rigorist, in dem der Gesetzmäßigkeit Pedant werden. Er verfährt mit sich selbst durchgängig rational, er ordnet und regulirt sein Leben, als ob er es zur reinen Vernunft selbst machen wollte.

Als Philosoph forscht er nach den letzten Bedingungen der menschlichen Erkenntniß, und schöpft daraus die Principien, welche unser Wissen sowohl begründen als begrenzen. Als Mensch stellt er sein eignes Leben durchgängig unter die Herrschaft von Grundsätzen, die er sorgfältig und genau ausbildet, nach denen er, als einer strengen Richtschnur, auf das Pünktlichste handelt. Nach deutlich bewußten Grundsätzen zu erkennen, jeden Act der Erkenntniß, jedes Urtheil mit dem vollen Bewußtsein sowohl über die Möglichkeit als Nothwendigkeit desselben zu begleiten: das ist der eigentliche Zweck der kantischen Philosophie. Nach ebenso deutlich erkannten Grundsätzen in allen Punkten zu leben, jede Handlung richtig zu vollziehen, jede mit dem Bewußtsein dieser Richtigkeit zu begleiten: das ist der eigentliche Plan und Genuß seines Lebens. Nichts Zweckwidriges zu thun, überall die Handlung nach ihrer Zweckmäßigkeit zu

bestimmen und mit dem Bewußtsein dieser Zweckmäßigkeit auszuführen, das ist ihm ein ebenso natürliches als moralisches Bedürfniß, das er nicht anders kann als in allen Punkten befriedigen. Er ist überall in seiner Philosophie wie in seinem täglichen Leben der Mann der Principien und Grundsätze. Er würde nie dieser Philosoph geworden sein, wenn er nicht selbst in den geringfügigsten Kleinheiten des Lebens dieser Mensch gewesen wäre. Und darin besteht sowohl die Unabhängigkeit als die strenge Regelmäßigkeit seines Lebens. Es ist unabhängig weil es durchaus auf eigenen Maximen beruht; es ist vollkommen regelmäßig, weil es diese Maxime in allen Fällen befolgt.

Die persönliche Unabhängigkeit im echten Sinn des Wortes war unserem Philosophen von Haus aus nicht leicht gemacht. Er mußte sie durch lange und ausdauernde Anstrengung erwerben. Und der Grad, in dem er sie erworben hat, gilt uns zugleich als ein Maß für die Stärke seines Charakters. Von einer schwächlichen Gesundheit, die bei seinen Geistesarbeiten ihm Störungen und Schwierigkeiten aller Art bereitet, von geringen Vermögensumständen, die ihm keineswegs die Mittel einer unabhängigen Existenz gewähren, findet sich Kant zunächst sowohl nach der physischen als ökonomischen Seite in einem abhängigen und hilfsbedürftigen Zustande. Er muß sich selbst soviel körperliches und ökonomisches Wohlbefinden erst erwerben, als nöthig ist, um nach beiden Seiten seine Unabhängigkeit und Geistesfreiheit zu sichern.

Um von dem Seinigen zu leben und nicht fremder Leute Hülfe zu brauchen, opferte Kant seinen Lieblingswunsch, in Königsberg zu bleiben, wurde Hauslehrer und blieb es neun Jahre, bis er im Stande war, die akademische Laufbahn zu betreten. Seine Einnahmen, auf Vorlesungen und Privatissima allein angewiesen, waren nicht bedeutend. Aber was ihm die Glücksumstände versagt hatten, gelang der unverdrossenen Arbeit

und vor allem seiner haushälterischen Kunst. Er war durchaus sparsam. Der Grundsatz, nichts Zweckwidriges zu thun, hieß in's Oekonomische übersetzt: gar keine unnützen Ausgaben zu machen. Diesen Grundsatz befolgte er auf das Allerpünktlichste. Er verschwendete buchstäblich nichts. Seine Sparsamkeit war eine wirkliche Tugend, die nach aristotelischer Ethik von der Verschwendung eben so weit als vom Geize entfernt war. Diese Tugend übte er ganz im Dienste seiner Unabhängigkeit. Er wollte von Niemand etwas annehmen dürfen, sich nichts umsonst thun lassen, Keinem etwas schuldig sein. Er hat niemals einen Gläubiger gehabt und sprach davon in seinem Alter mit gerechtem Stolz. So wurde er zuletzt auf die beste Weise der Welt ein vermögender Mann, unterstützte seine armen Verwandten reichlich, nicht durch zufällige Almosen, sondern indem er ihnen jährlich eine bedeutende Summe aussetzte, und hinterließ ihnen bei seinem Tode ein beträchtliches, für die damalige Zeit sogar großes Capital. Jachmann erzählt von ihm: „Schon von Jugend auf hat der große Mann das Bestreben gehabt, sich selbständig und von Jedermann unabhängig zu machen; damit er nicht den Menschen, sondern sich selbst und seiner Pflicht leben durfte. Diese seine Unabhängigkeit erklärte er auch noch in seinem Alter für die Grundlage alles Lebensglücks und versicherte, daß es ihn von jeher viel glücklicher gemacht habe, zu entbehren, als durch den Genuß ein Schuldner des Andern zu werden. In seinen Magisterjahren ist sein einziger Rock schon so abgetragen gewesen, daß einige wohlhabende Freunde es für nöthig geachtet haben, ihm auf eine sehr discrete Art Geld zu einer neuen Kleidung anzutragen. Kant freute sich aber noch im Alter, daß er Stärke genug gehabt habe, dieses Anerbieten auszuschlagen und das Anstößige einer schlechten aber doch reinen Kleidung der drückenden Last der Schuld und Abhängigkeit vorzuziehen. Er hielt sich deshalb auch für ganz vorzüglich glücklich, daß er nie in seinem

Leben irgend einem Menschen einen Heller schuldig gewesen ist. „Mit ruhigem und freudigem Herzen konnte ich immer: „Herein!“ rufen, wenn Jemand an meine Thür klopfte,“ pflegte der vortreffliche Mann oft zu erzählen, „„denn ich war gewiß, daß kein Gläubiger draußen stand.““

Dieselbe kritische Sorgfalt und Vorsicht, womit er seine Vermögensverhältnisse zusammenhielt, widmete er mit gleichem Erfolge seinen körperlichen Zuständen. Unbemittelt, wie er war, ist Kant lediglich durch seine weise und stetige Sparsamkeit ein wohlhabender Mann geworden und konnte sich rühmen, nie einen Gläubiger gehabt zu haben. Unkräftig, sogar leidend von Natur, hat er das hohe Greisenalter erreicht, bis auf die letzten Jahre im ungeschwächten Gebrauche seiner geistigen Kraft, und konnte von sich sagen, „daß er nie auch nur einen Tag krank gelegen, oder der ärztlichen Hülfe bedürftig gewesen sei.“ Dieses körperliche Wohlbefinden, wie das ökonomische, war ein Werk allein seiner Umsicht. Seine kritische Gesundheitspflege überbot wo möglich noch die ökonomische Ordnung. Aber wie er in der letzten Rücksicht von Geiz und Habsucht, so war er in der ersten weit entfernt von jeder Art der Verweichlichung. Im Gegentheil ordnete er sein ganzes Leben auf das Strengste unter das System der Gesundheitsregeln, die er sich selbst ausgebildet und festgestellt hatte auf Grund einer fortwährenden, höchst sorgfältigen Beobachtung seiner körperlichen Stimmungen. Er studirte förmlich seine Leibesverfassung, wie er als Philosoph die Verfassung der menschlichen Vernunft untersuchte. Er beobachtete seinen Körper, wie ein sorgfältiger Meteorolog das Wetter beobachtet. Unter seinen Gesundheitsregeln war die oberste die Nichtverweichlichung des Körpers, die Enthaltsamkeit und Abhärtung, das sustine und abstine. Die moralische Willenskraft galt ihm als das oberste Regime des Körpers und unter Umständen für die wohlthätigste Arznei. Er brauchte so zu sagen die reine

Vernunft zugleich als Medicin und Heilmethode. Es war eine auf reine Vernunft gegründete ärztliche Kunst, das menschliche Leben zu erhalten, zu verlängern, vor Krankheiten zu bewahren, von gewissen krankhaften Störungen sogar zu befreien. In diesem Sinne widmete er Hufeland, dem Verfasser der Makrobiotik, jenen Aufsatz, den er später in den „Streit der Facultäten“ mit Hinblick auf die medicinische aufnahm: „von der Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein.“ Diese Heilkraft des Willens hatte er an sich selbst geübt und bewährt. Seine körperliche Verfassung hätte ihn sehr leicht zur Hypochondrie führen können. In Folge seiner engen und flachen Brust litt er an einer fortwährenden Herzbeklemmung, einem beständigen Druck, den kein äußeres, mechanisches Mittel heben konnte. Dieses Leiden verließ ihn eigentlich nie und machte ihn eine Zeitlang schwermüthig, beinahe lebensüberdrüssig. Da kein anderes Mittel half, so machte er sich diese seine Disposition klar und faßte den heilsamen Entschluß, sich nicht weiter um die Sache zu kümmern, da ja das beständige Denken an das Leiden selbst das Uebel nur verschlimmern könnte. Und gerade hierin lag die Gefahr der Hypochondrie. Er besiegte diese Gefahr durch den bloßen Vorsatz, ihr nicht nachzugeben. Die Beklemmung der Brust, diesen mechanischen Zustand, konnte er füglich nicht beseitigen, aber er brachte Ruhe und Heiterkeit in den Kopf, und so war er trotz jenes körperlichen Drucks ungehindert im Denken, offen in der Gemüthsstimmung, heiter in der Gesellschaft. Auch bei andern Empfindungen, die noch peinlicher waren, wußte er den störenden Einfluß dadurch zu bezwingen, daß er seine Aufmerksamkeit energisch davon ablenkte, bis ihn die Sache nicht mehr rührte. Auf diese Weise beherrschte er sogar die gichtartigen Schmerzen, die ihn während der letzten Jahre öfters am Einschlafen hinderten: durch eine freiwillig gewählte Vorstellung nicht auf-

regender Art gab er seinem Geiste geflissentlich eine andere Richtung, die er so lange verfolgte, bis sich der Schlaf einstellte. Selbst gegen Schnupfen und Husten kehrte er mit gutem Erfolg seine moralische Heilmethode. Er nahm sich fest vor, so lange bei geschlossenen Lippen zu athmen, bis er den vollen und freien Luftzug durch den gehemmten Kanal erobert hatte. Eben so nahm er sich vor, den Reiz, der den Husten verursachte, durchaus nicht zu beachten und setzte es durch „mit einem recht großen Grade des festen Vorsatzes.“ Bis in die kleinsten Dinge bildete er seine Gesundheitsregeln aus. Die Spaziergänge machte er gewöhnlich allein, um nicht durch die Unterhaltung zum Sprechen, und dadurch zum Athemholen mit geöffneten Lippen genöthigt zu werden, wodurch er sich rheumatischen Affectionen aussetzte. Es war ihm sehr unangenehm, wenn von ungefähr ihm ein Bekannter begegnete, der an seinem Spaziergange Theil nahm. Um während des Arbeitens in seinem Zimmer nicht ohne Bewegung zu bleiben, hatte er grundsätzlich die Gewohnheit genommen, sein Taschentuch auf einem entfernten Stuhle liegen zu lassen, damit er bisweilen zum Aufstehen und Gehen genöthigt sei. Auf das Sorgfältigste war nach ausgedachten Regeln das System der ganzen Diät eingerichtet, das Maß und die Beschaffenheit der Speisen und Getränke, die Dauer des Schlafs, die Art des nächtlichen Lagers, sogar die Methode sich zu bedecken. So machte sich Kant selbst zu seinem Arzt und dadurch unabhängig von der gelehrten Medicin. Die verschriebenen Arzneimittel waren ihm zuwider, er hütete sich davor, ausgenommen die Pillen seines alten Universitätsfreundes Trummer. Doch interessirten ihn bei seiner kritischen Gesundheitspflege die verschiedenen Heilsysteme und Entdeckungen der wissenschaftlichen Medicin außerordentlich; das Brown'sche System hatte seinen Beifall, die Schutzblattern und die Jenner'sche Impfungsmethode erklärte er für „Einimpfung der Bestialität,“ besonders wichtig erschien

ihm die Chemie in ihrem Einfluß auf die wissenschaftliche Heilkunde. *

Man muß diese Gesundheitsrücksichten Kant's, so kleinlich sie scheinen, nicht unrichtig beurtheilen. Von einer ängstlichen Sorge für das liebe Leben oder gar von Todesfurcht war er ganz frei. Er besorgte und bedachte seinen Körper wie ein Instrument, das er gern so lange als möglich brauchbar und tüchtig erhalten wollte. Seine Gesundheit, für welche die Natur wenig gethan, war gleichsam sein eigenes wohlüberlegtes Werk geworden. Kein Wunder, daß er sich mit der Vorliebe eines Autors für dieses Werk interessirte, nichts darauf bezügliches außer Acht ließ, gern darüber sprach, und es mit Selbstzufriedenheit empfand, daß er sich selbst so zweckmäßig behandle. Seine Gesundheit war gleichsam sein Experiment. Und so war die Sorgfalt, die er darauf verwendete, nur die Umsicht, welche glückliche Experimente verlangen. Selbst seine Lebensdauer suchte er aus Wahrscheinlichkeitsgründen zu berechnen. Darum las er stets mit großem Interesse die Königsberger Mortalitätslisten, die er sich allemal von der Polizeibehörde zuschicken ließ.

In seinen Arbeiten, welche die größte Sammlung forderten, wollte er schlechterdings nicht gestört sein. Darum hielt er sorgfältig auch jede äußere Unruhe von sich fern. Zu der Unabhängigkeit, deren er bedurfte, gehörte auch die möglich größte Ruhe von Außen. Sollte die Wohnung ihm behagen, so konnte sie nicht geräuschlos genug sein. Und da sich diese Bedingung in einer Stadt wie Königsberg nicht eben leicht erfüllen ließ, so wechselte er häufig seine Wohnung. Die eine, in der Nähe des Pregel, war dem Lärm der Schiffe und polnischen Fahrzeuge ausgesetzt. Eine andere ließ er im Stich, weil ihm der Hahn des

* Borowski S. 113.

Nachbars zu oft krähte; um jeden Preis wollte er den Hahn kaufen, aber der Nachbar gab ihn nicht her, und Kant mußte weichen. Endlich kaufte er sich ein bescheidenes, am Schloßgraben gelegenes Haus. Indessen auch hier blieben die Störungen nicht aus. Unweit davon lag das Stadtgefängniß, dessen Bewohner zu ihrer Besserung und Erweckung geistliche Lieder singen mußten, die bei den offenen Fenstern und den laut schreienden Stimmen Kant unmittelbar in's Ohr fielen. Sehr ungehalten über diese äußerst unbequeme Störung, die er einen „Unfug," „einen geistlichen Ausbruch der Langenweile" nannte, schrieb Kant an den ihm befreundeten Hippel, der erster Bürgermeister der Stadt und zugleich Aufseher des Gefängnisses war, folgende Zeilen, die wir wörtlich mittheilen, weil sie Kant's Gemüthsstimmung bei dieser Gelegenheit vortrefflich ausdrücken: „Ew. Wohlgeboren waren so gütig, der Beschwerde der Anwohner am Schloßgraben, wegen der stentorischen Andacht der Heuchler im Gefängnisse abhelfen zu wollen. Ich denke nicht, daß sie zu klagen Ursache haben würden, als ob ihr Seelenheil Gefahr liefe, wenn gleich ihre Stimme beim Singen dahin gemäßigt würde, daß sie sich selbst bei zugemachten Fenstern hören könnten (ohne auch selbst alsdann aus allen Kräften zu schreien). Das Zeugniß des „Schützen" (Gefängnißwärters), um welches es ihnen wohl eigentlich zu thun scheint, als ob sie sehr gottesfürchtige Leute wären, können sie dessenungeachtet doch bekommen; denn der wird sie schon hören, und im Grunde werden sie nur zu dem Tone herabgestimmt, mit dem sich die frommen Bürger unserer guten Stadt in ihren Häusern erweckt genug fühlen. Ein Wort an den Schützen, wenn Sie denselben zu sich rufen zu lassen und ihm Obiges zur beständigen Regel zu machen belieben wollen, wird diesem Unwesen auf immer abhelfen, und denjenigen einer Unannehmlichkeit überheben, dessen Ruhestand Sie mehrmalen zu befördern gütigst bemüht gewesen und der jederzeit mit der voll-

kommensten Hochachtung ist Ew. Wohlgeboren gehorsamster Diener J. Kant." *

Uebrigens war der Gesang im Gefängniß nicht die einzige Störung. In der Nachbarschaft gab es auch bisweilen Tanzmusik zu hören, die unserm Philosophen Zeit und Laune verdarb. Diese Umstände mögen das ihrige dazu beigetragen haben, daß Kant gegen die Musik überhaupt verstimmt wurde und sie eine „zudringliche Kunst" nannte. Er hat ihr die Störung bis in die Aesthetik nachgetragen. Doch nicht blos dergleichen Geräusch, sondern Alles, was seine gewohnte Umgebung unterbrach und veränderte, war ihm störend. In der Dämmerungsstunde pflegte er regelmäßig zu meditiren, und wie er die Gewohnheit hatte, bei scharfem Nachdenken irgend einen äußern Gegenstand zugleich fest in's Auge zu fassen, so blickte er während jener beschaulichen Stunde vom Ofen seines Studirzimmers aus unverwandt durch das Fenster nach dem gegenüberliegenden Löbenicht'schen Thurm. Er konnte sich nicht lebhaft genug ausdrücken, erzählt Wasianski, wie wohlthätig seinem Auge der für dasselbe passende Abstand dieses Objects sei. Unterdessen steigen zwischen dem Auge Kant's und dem Löbenicht'schen Thurm die Pappeln im Garten des Nachbars so hoch empor, daß sie den Thurm verdecken. Und diese Lücke in der gewohnten Aussicht empfand unser Philosoph so störend, daß er nicht abließ, bis der gefällige Nachbar die Wipfel seiner Bäume geopfert hatte. Jede Veränderung in seiner Häuslichkeit in dem geläufigen Text seiner Lebensordnung, auch die geringfügigste, fiel ihm schwer und so lange als möglich hielt er sie fern. Seine gewohnte Lebens- und Hausordnung war gleichsam mit seinem Charakter verwachsen. In den letzten Jahren freilich, bei der überhandnehmenden Altersschwäche, mußte

* Der Brief ist vom 9. Juli 1784. Dorow's Denkschriften u. s. w. Bd. V. der früheren Sammlung. Schubert's Biograph. S. 107.

manches verändert und namentlich fremde Hilfe in Anspruch genommen werden. Nur mit Widerwillen wich er der unumgänglich gewordenen Nothwendigkeit. Einen alten Diener, den er vierzig Jahre gehabt, der aber zuletzt nicht blos ganz untauglich, sondern im äußersten Grade nichtswürdig sich benahm, entließ Kant erst nach langen innern Kämpfen. Tagelang ging ihm die Sache nach, und die Entwöhnung von jenem Menschen wurde ihm so schwer, daß er sich ausdrücklich und mit einer gewissen Anstrengung vornehmen mußte, an den ganzen Vorgang nicht weiter zu denken. Um diesen Vorsatz sich einzuschärfen, schrieb er auf einen jener Gedankenzettel, womit er damals seinem Gedächtniß zu Hilfe kam: „Lampe" — so hieß der Diener — „muß vergessen werden." *

Seine ganze Lebensweise war durch genaue Grundsätze und Gewohnheiten bis zur mathematischen Regelmäßigkeit ausgeprägt. Jeder Tag war durch die pünktlichste Eintheilung gleichsam liniirt. Ein Tag verfloß wie der andere. Die Zeit war Kant's Hauptvermögen, das er so sorgfältig und ökonomisch, wie seine Geldmittel, verwaltete. Der Schlaf durfte ihm nie mehr als sieben Stunden kosten. Pünktlich um zehn Uhr ging er zu Bett; pünktlich um fünf Uhr stand er auf. Der Diener hatte die Weisung, ihn zu wecken und ihn um keinen Preis länger schlafen zu lassen. Er ließ sich gern von seinem Diener bezeugen, daß er in dreißig Jahren auch nicht ein einziges Mal den Zeitpunkt aufzustehen verfehlt habe. Die ersten Morgenstunden waren größtentheils den Vorlesungen gewidmet, die auch in der Tagesordnung Kant's obenan standen. Punkt sieben Uhr begab sich Kant aus seinem Studirzimmer in den Hörsaal. Nach den Vorlesungen, die gewöhnlich bis 9 Uhr dauerten, kehrte er an seinen Arbeitstisch und in seine häusliche Bequemlichkeit zurück,

* 1. Februar 1802.

jetzt kamen die wissenschaftlichen Arbeiten an die Reihe, die zum Druck bestimmten Schriften. Ohne Unterbrechung wurde bis gegen 1 Uhr gearbeitet, dann kam der Mittagstisch, für Kant die Zeit der angenehmsten und genußreichsten Erholung. Er liebte die geselligen Tafelfreuden; unter allen Lebensgenüssen sinnlicher Art waren ihm diese die liebsten, sie waren die einzigen, die er mit einer gewissen Behaglichkeit und Sorgfalt pflegte. Nur muß man sich den einfachen Mann nicht als einen ausgesuchten Feinschmecker vorstellen. Von Kostbarkeit war hier so wenig als sonst in seinem Leben die Rede. Aber in den bescheidenen Grenzen des bürgerlichen Maßstabes genoß er die Mittagsfreuden mit Wohlgefallen und sogar mit einem nicht geringen Aufwande von Zeit. In dem coenam ducere folgte er gern dem epikuräischen Beispiel der Alten. Natürlich war es nicht das Essen, das so viel Zeit kostete, gewöhnlich drei, bisweilen fünf Stunden, sondern die Gesellschaft, die Kant nirgends lieber hatte als beim Gastmahl. Hier war er selbst am gesprächigsten, am meisten mittheilsam. Er hatte die Gabe einer manigfaltigen, interessanten und für alle möglichen Dinge geschickten Unterhaltung, und so machte er einen ebenso liebenswürdigen Wirth als einen überall willkommenen Gast. Niemand hätte in diesem heiteren, gemüthlichen Tischgenossen, der mit Jedermann ein interessantes Gespräch zu führen wußte, mit Frauen über Küche und Kochkunst besonders gern sich unterhielt, den tiefsten und schwierigsten Denker des Zeitalters vermuthet. Bis in sein dreiundsechszigstes Jahr brachte er die Mittagsstunden in einem Gasthause zu, später als er eine eigene häusliche Einrichtung hatte, lud er sich täglich einige seiner guten Freunde ein, um seine Mahlzeit zu theilen, und diese Tischfreunde Kant's spielen keine unwichtige Rolle in seinem Leben. Mit jener kritischen Sorgfalt, die ihm nirgends fehlte, verfuhr Kant förmlich systematisch in der Anordnung seiner

kleinen Gastmahle. Alles war überlegt, nach einer Regel verknüpft, damit es zu einander passe: die Wahl der Speisen, die Zahl und Personen der Gäste, der Inhalt der Tischgespräche, selbst Form und Zeitpunkt der Einladung. Nie durften der Gäste weniger als drei, nie mehr als neun sein; seine Tischgesellschaft sollte „nicht geringer sein als die Zahl der Grazien und nicht größer als die der Musen.“ Auf die Mahlzeit folgte dann stets nach einer kleinen Pause der regelmäßige Spaziergang, der etwa eine Stunde, bei günstiger Witterung auch länger dauerte; gewöhnlich ging er den sogenannten Philosophenweg, meistens allein, immer langsam, beides aus Gesundheitsrücksichten. Die Abendstunden in seinem Studirzimmer gehörten der Lectüre, die Dämmerungsstunden der Meditation. Um zehn Uhr war das so geregelte Tagwerk beschlossen. Nicht leicht konnte ihn etwas bewegen, dieses ausgefahrene Geleis seiner täglichen Ordnung zu verlassen. Und war er je einmal unfreiwillig in die Lage einer kleinen Unregelmäßigkeit gekommen, hatte sich jene Ordnung durch irgend einen Zufall einmal verschoben, so hütete er sich gewiß vor dem zweitenmale, ja er setzte sich nach einer solchen Erfahrung die ausdrückliche Maxime, in allen künftigen Fällen eine ähnliche Lage zu vermeiden. Dabei machte die Geringfügigkeit des Falls keineswegs eine Ausnahme, so daß die strenge und allgemeine Form der Maxime mit der Kleinheit und Zufälligkeit des Inhalts oft komisch contrastirte. Jachmann erzählt als Beispiel dieser Art einen kleinen sehr bezeichnenden Vorfall. „Eines Tags kommt Kant von seinem gewöhnlichen Spaziergange zurück, und eben wie er in die Straße seiner Wohnung gehen will, wird ihn der Graf ** gewahr, welcher auf einem Cabriolet dieselbe Straße fährt. Der Graf, ein äußerst artiger Mann, hält sogleich an, steigt herab und bittet unsern Kant, mit ihm bei dem schönen Wetter eine kleine Spazierfahrt zu machen. Kant giebt ohne weitere Ueberlegung

dem ersten Eindruck der Artigkeit Gehör und besteigt das Cabriolet. Das Wiehern der raschen Hengste und das Zurufen des Grafen macht ihn bald bedenklich, obgleich der Graf das Kutschiren vollkommen zu verstehen versichert. Der Graf fährt nun über einige bei der Stadt gelegene Güter, endlich macht er ihm noch den Vorschlag, einen guten Freund eine Meile von der Stadt zu besuchen, und Kant muß aus Höflichkeit sich in Alles ergeben, so daß er ganz gegen seine Lebensweise erst gegen zehn Uhr voll Angst und Unzufriedenheit bei seiner Wohnung abgesetzt wird. Aber nun faßte er auch die Maxime, nie wieder in einen Wagen zu steigen, den er nicht selbst gemiethet hätte und über den er nicht selbst disponiren könnte, und sich nie von Jemand zu einer Spazierfahrt mitnehmen zu lassen. Sobald er eine solche Maxime gefaßt hatte, so war er mit sich selbst einig, wußte, wie er sich in einem ähnlichen Falle zu benehmen habe, und Nichts in der Welt wäre im Stande gewesen, ihn von seiner Maxime abzubringen." *

So ging das Leben Kant's durchgängig wie das regelmäßigste aller Zeitwörter. Alles war überlegt, durchdacht, nach Regeln und Maximen bestimmt und ausgemacht, bis in die kleinsten Umstände, bis in den täglichen Küchenzettel, bis in die Farbe jedes einzelnen Stücks seiner Kleidung. Er lebte in allen Punkten als der kritische Philosoph, von dem Hippel im Scherz sagte, daß er eben so gut eine Kritik der Kochkunst als der reinen Vernunft schreiben könne.

Bei dieser Lebensverfassung nun, die einem vollkommen geschlossenen Systeme gleichkam und so genau und umständlich eingetheilt war wie ein kantisches Buch, bei dieser stereotypen Ordnung, die in allen Punkten die persönliche Unabhängigkeit des Philosophen zum Zweck hatte, — erklärt sich von selbst,

* Jachmann S. 68—69.

warum Kant in seinem häuslichen Leben sich selbst genug war und gar keine Neigung hatte, zu zweien zu leben. In der That konnte der einförmige Kreislauf seines Lebens keinen andern Mittelpunkt haben als ihn selbst. Darin liegt der Grund, warum Kant Hagestolz geblieben. Die Ehe paßte nicht zu seiner Lebensordnung. In seiner ausschließlichen Liebe zur Unabhängigkeit lag die Anlage zum Cölibatär. Auch waren jene Neigungen, die das eheliche Leben fordern, in Kant niemals so lebhaft, daß ihm die Ehelosigkeit eine große Entsagung gekostet hätte. Es war in seinem Leben nirgends ein leerer Platz, den die Ehe hätte ausfüllen können. Und je älter er wurde, um so eingelebter und darum fester wurden die Gewohnheiten und sein ganzes mit Grundsätzen belegtes Lebenssystem, um so unzugänglicher natürlich wurde er selbst gegen die eheliche Gemeinschaft. Seine Biographen wollen wissen, daß er noch im späteren Alter zweimal nahe daran gewesen sei, zu heirathen, aber den günstigen Zeitpunkt versäumt habe; dies beweist, daß ihm die Sache nicht Ernst war. Er war über den Ehestand mit dem Apostel Paulus einverstanden: daß heirathen gut, nicht heirathen besser sei, und berief sich dabei auf das Urtheil einer sehr verständigen Frau, welche ihm öfters gesagt hätte: „ist dir wohl, so bleibe davon.“ * Man darf ihn deshalb weder für gemüthlos noch für einen Weiberfeind halten, er war in der That keines von beiden, vielmehr liebte er sehr den geselligen Umgang mit Frauen, und man erzählt, daß er sich gern und liebenswürdig mit Frauen unterhalten konnte. Nur durfte die Unterhaltung nie gelehrt sein und überhaupt nicht Gegenstände berühren, welche die Grenzen der neutralen Geselligkeit überschritten. Die weibliche Anmuth, wo sie ihm im geselligen Verkehr entgegentrat, empfand er lebhaft und mit großem Wohlgefallen; aber daß diese schöne

* Jachmann S. 94.

Hälfte der menschlichen Lebensvollkommenheit ihm selbst fehlte, diesen Mangel hat er wohl niemals ernsthaft, viel weniger schmerzlich gefühlt. Den Wünschen seiner Freunde, die es an Zureden und selbst Hinweisungen nicht fehlen ließen, blieb er verschlossen, so gutmüthig er sie aufnahm. Noch in seinem neunundsechszigsten Jahre setzte ihm ein königsberger Pfarrer sehr dringlich zu, daß er heirathen möge, und brachte Kant selbst in ungewohnter Stunde eine zu diesem Zweck verfaßte Druckschrift: „Raphael und Tobias oder das Gespräch zweier Freunde über den Gott wohlgefälligen Ehestand." Kant entschädigte den guten Mann für die gehabten Druckkosten und erzählte oft mit dem besten Humor von dieser erbaulichen Unterredung. Freilich blieb auch bei ihm der Mangel nicht aus, den die Ehelosigkeit immer zurückläßt; nur daß dieser Mangel ihm selbst weniger empfindlich war als er es uns ist. Die Ehe gehört zu den Verhältnissen, die man nur kennen lernen kann, wenn man sie erlebt, und weil Kant sie nie erlebt hat, so blieb ihm das Glück und die Tiefe dieser Lebensgemeinschaft verborgen. Er betrachtete die Ehe als ein äußeres Rechtsverhältniß, bei dem zunächst die beiden Betheiligten einander nicht Zweck sind, sondern blos Mittel; und was für seine Betrachtungsweise charakteristisch ist, er fand die nützlichste Seite der Ehe in dem ökonomischen Umstande, daß eine vermögende Frau etwas Wesentliches beiträgt zur Unabhängigkeit ihres Mannes. Solche ökonomisch gesicherte, zugleich auf gegenseitiges Wohlwollen gegründete Ehen erschienen ihm als die wahrhaft glücklichen, als wirkliche Vernunftheirathen, weil sie aus soliden Vernunftgründen geschlossen waren. Dergleichen Vernunftheirathen pflegte er seinen jüngeren Freunden dringend und oft mit ganz bestimmten Hinweisungen zu empfehlen und sah es sehr ungern, wenn leidenschaftliche Neigungen seiner wohlmeinenden Absicht im Wege standen. Man konnte nicht prosaischer, nüchterner, gewöhnlicher,

nach dem Sinn der meisten Menschen praktischer über die Ehe denken als Kant, der für den poetischen, gemüthvollen Charakter derselben keinen Sinn hatte: ein Mangel, den wir dem Philosophen so weit vergeben wollen, als wir dem Hagestolzen diesen Mangel anrechnen dürfen. In einigen ihrer Heroen ist die Philosophie der Ehe ungünstig gewesen; auch Cartesius und Hobbes, auch Spinoza und Leibnitz waren Cölibatäre.

Gegen die Fähigkeit gemüthlicher Theilnahme ist übrigens Kant's der Ehe ungünstige und gleichgiltige Stimmung kein Zeugniß. Denn er hatte für Freundschaft die lebhafteste und wärmste Empfindung. Der tägliche vertraute Verkehr mit einigen sicheren Freunden entsprach eben so sehr seinem gemüthlichen Bedürfniß als seinem Lebenssystem In diesem kleinen, heimischen Freundeskreise war ihm wohl und behaglich wie in seiner liebsten Gewohnheit. Der Verlust eines dieser Freunde war ihm unter allen schmerzlichen Lebenserfahrungen die schmerzlichste. So lange noch ein Schimmer von Hoffnung war, verfolgte er mit ängstlicher Theilnahme den Lauf der Krankheit, die einen seiner Freunde ergriffen. Sobald er aber den Todesfall erfahren hatte, übte er jenen Grundsatz, womit er sich stets von den peinlichsten Schmerzen zu befreien pflegte. Er that sich Gewalt an, zog seine Gedanken von dem unabänderlichen Verluste ab, sprach von der Sache nicht mehr, um sich nicht durch die erneute schmerzliche Vorstellung zu rühren und durch Rührung zu erschlaffen, und ging ruhig und in sich gefaßt zu seiner Tagesordnung d. h. zu seiner Arbeit über. „So ließ er sich nach Hippel's Befinden während dessen letzter Krankheit auf's sorgfältigste erkundigen, fragte einen Jeden darnach, der zu ihm kam; sagte aber den Tag nach seinem Tode in einer großen Mittagsgesellschaft, wo man über den Hingang Hippel's ein Gespräch anknüpfen wollte: „es wäre freilich Schade für den Wirkungs-

kreis des Verstorbenen, aber man müsse den Todten bei den Todten ruhen lassen.“ *

Die Freundschaften Kant's waren von seinem gelehrten Stande ganz unabhängig und keineswegs durch wissenschaftliche Zwecke oder die akademische Amtsgenossenschaft vermittelt. Die Philosophie hatte darauf gar keinen Einfluß. Hier war sich Kant selbst genug, und die Freundschaft war ihm auf dieser Seite seines Lebens am wenigsten Bedürfniß. Er folgte da ganz seinen unabhängigen persönlichen Neigungen. Auch mochte ihm der Verkehr mit erfahrenen Männern aus ganz anderen Lebensgebieten, als das seinige, eine wohlthuende Ergänzung sein. Seine meisten und liebsten Freunde waren praktische Geschäftsmänner der ehrenwerthen bürgerlichen Art, wie die Kaufleute Green und Motherby, wie der Bankodirector Ruffmann, der Oberförster Wobser in Moditten, bei dem sich Kant manchmal wochenlang während der Ferien aufhielt. In dem gastlichen Forsthause schrieb er unter andern seine Beobachtungen vom Schönen und Erhabenen, und die Charakteristik des deutschen Mannes, die er darin gab, war nach der Natur, nämlich nach dem Vorbilde seines Freundes Wobser, gezeichnet. Seine kaufmännischen Freunde standen ihm in der Verwaltung seines Vermögens mit Rath und That bei; was Kant haushälterisch und arbeitsam erworben hatte, das wußten Green und Motherby zweckmäßig anzulegen und zu vermehren. Besonders vertraut war seine Freundschaft mit dem Engländer Green. Die beiden Männer, gleich energisch in ihren Meinungen, hatten ihre Bekanntschaft auf eine höchst feindselige Art gemacht, um sogleich die besten Freunde zu werden. Kant hatte bekanntlich in dem amerikanischen Unabhängigkeitskampfe auf das Lebhafteste die Partei Amerika's gegen England ergriffen. Green dagegen war

* Borowski S. 130.

der leidenschaftlichste Anhänger der englischen Sache, die er als seine eigene empfand. Nun traf es sich von ungefähr, daß zu jener Zeit Kant bei einem Spaziergange im Dönhof'schen Garten einen seiner Bekannten in einer Gesellschaft andrer Männer findet, die, in einer Laube sitzend, politisiren. Das Gespräch führt auf die große Tagesbegebenheit. Kant spricht unumwunden seine amerikanischen Sympathien aus und äußert sich rücksichtslos gegen das Benehmen Engldnds. Da springt Green, der von der Gesellschaft war, wüthend auf, erklärt die Aeußerungen Kant's für Beleidigungen, die ihn als Engländer persönlich angehen, und fordert Genugthuung. Kant giebt sie ihm mit Worten, so ruhig und mit einer der Empfindung Green's so überlegenen Art, die Angelegenheiten und den Streit der Völker zu beurtheilen, daß ihm dieser gewonnen und versöhnt die Hand reicht und die Freundschaft anknüpft, die beide fest und unauflöslich bis zum Tode verbinden sollte. Green starb schon 1784, also zwanzig Jahre vor Kant. Und dem letztern war dieser Verlust so schmerzlich, daß er seitdem anfing, sich von dem geselligen Verkehr zurückzuziehen und namentlich seine Abende einsam zubrachte. Green war durchaus originell und besonders in seiner Pünktlichkeit auf die Minute unserm Philosophen sehr ähnlich. Wo möglich war er noch pünktlicher als Kant. Man behauptet, daß Hippel's Lustspiel: „der Mann nach der Uhr" Green's Conterfei sei. Man kann sich von diesem ächten „whimsical man" eine Vorstellung machen, wenn man sich folgenden Zug erzählen läßt: „Kant hatte eines Abends seinem Freunde Green versprochen, ihn am folgenden Morgen um acht Uhr auf einer Spazierfahrt zu begleiten. Green, der bei einer solchen Gelegenheit um Dreiviertel schon mit der Uhr in der Hand in der Stube herumging, mit der fünfzigsten Minute den Hut aufsetzte, in der fünfundfünfzigsten seinen Stock nahm und mit dem ersten Glockenschlage den Wagen öffnete, fuhr fort und sah unterwegs

Kant, der sich etwa zwei Minuten verspätet hatte und ihm entgegen kam, hielt aber nicht an, weil dies gegen die Abrede und gegen seine Regel war.“* Uebrigens muß Green neben der strengsten Rechtschaffenheit zugleich ein Mann von schärfstem Verstande gewesen sein. Wenigstens hat Kant versichert, daß er in seiner Kritik der reinen Vernunft keinen einzigen Satz niedergeschrieben habe, den er nicht zuvor Green vorgetragen und von ihm habe beurtheilen lassen. Viele Jahre hindurch hat Kant seine Nachmittagsstunden bei Green zugebracht. Jachmann beschreibt diese Nachmittagsstunden in einem köstlichen Genrebilde, das ich als solches hier mittheile: „Kant ging jeden Nachmittag zu Green, fand diesen in einem Lehnstuhle schlafen, setzte sich neben ihn, hing seinen Gedanken nach und schlief auch ein. Dann kam gewöhnlich Bankodirector Ruffmann und that ein Gleiches, bis endlich Motherby zu einer bestimmten Zeit in's Zimmer trat und die Gesellschaft weckte, die sich dann bis sieben Uhr mit den interessantesten Gesprächen unterhielt. Diese Gesellschaft ging so pünktlich um sieben Uhr auseinander, daß ich öfters die Bewohner der Straße sagen hörte: es könne noch nicht sieben sein, weil der Professor Kant noch nicht vorbeigegangen wäre!“**

Unter seinen Amtsgenossen war ihm Professor Kraus der liebste, der auch eine Zeitlang zu Kant's täglichen Tischgenossen gehörte. Von ihrer wohlthätigsten Seite zeigte sich Kant's Freundschaft gegen die jüngeren Männer, die seine Schüler gewesen und als solche sein Vertrauen und damit seinen nähern Umgang gewonnen hatten. Gegen diese jungen Leute war er überaus theilnehmend, hülfreich, zu ihrer Unterstützung mit Aufopferung bereit, für ihre Zukunft mit väterlicher Sorgfalt

* Jachmann, Achter Brief. S. 80. 81.

** Ebendaselbst S. 82.

bedacht. Konnte er ihnen ein Stipendium oder eine angemessene Stelle verschaffen, so war ihm keine Mühe zu viel, und der günstige Erfolg machte ihm die größte Freude. Bei solchen Gelegenheiten zeigte sich das Wohlwollen seines guten Herzens in der liebenswürdigsten Weise. Natürlich mußte er von der Würdigkeit seines Schützlings fest überzeugt sein. Seine Biographen erzählen von der Freundlichkeit Kant's in dieser Rücksicht eine Menge sprechender Züge. Einem seiner jungen Freunde, den er besonders schätzt, wünscht er zu einer Feldpredigerstelle zu verhelfen. Er empfiehlt ihn dem Chef des Regiments. Nun muß aber der Candidat eine Probepredigt halten, und Kant liegt Alles daran, daß er die Probe besteht. Was thut Kant? Er erkundigt sich nach dem vorgeschriebenen Text der Probepredigt, entwirft sich im Stillen eine Disposition, läßt den Candidaten einige Tage vor dem Termin in ungewöhnlicher Morgenstunde zu sich kommen, lenkt das Gespräch geschickt auf den Text der Predigt und unterhält sich mit ihm über das Thema, auf das sich Kant förmlich vorbereitet hat, als ob er selbst die Predigt hätte halten sollen. Jachmann kann aus eigner Erfahrung dieses väterliche Wohlwollen Kant's nicht lebhaft und dankbar genug rühmen.

Pünktlich und wortgetreu, wie er selbst in jeder Hinsicht war, machte er diese Pünktlichkeit auch bei Andern zur ersten Bedingung seines Vertrauens. Hier konnte man es leicht mit ihm verderben. Unzuverlässigkeit, namentlich bei jungen Leuten, mochte er am letzten verzeihen. Einem Studenten, der versprochen hatte, zu bestimmter Stunde bei Kant zu erscheinen und nicht erschienen war, machte er die ernstlichsten Vorwürfe und erlaubte ihm nicht, bei einem öffentlichen Disputationsacte, der eben stattfinden sollte, zu opponiren: „Sie möchten doch nicht Wort halten, sich nicht zum Disputationsacte einfinden und dann Alles

verderben."* Bei ihm selbst galt ein Wort ein Mann! Der Sohn seines Freundes Nicolovius hatte den Entschluß gefaßt, Buchhändler zu werden. Kant billigte den Plan und ließ dabei von fern merken, daß er selbst dem künftigen Geschäft, wenn es zu Stande komme, sich gern nützlich beweisen wolle. Diese Andeutung bewährte er wie ein festes Versprechen. Er gab Nicolovius seine Schriften gegen ein Geringes in Verlag und lehnte die vorheilhaftesten Anerbietungen anderer Buchhändler ab, aus Theilnahme für den Sohn seines Freundes.

Und eben dieselbe Pünktlichkeit und Ordnung bewies er in seinen Arbeiten. Erst machte er im stillen Nachdenken den Entwurf, durchdachte meistens auf seinen einsamen Spaziergängen den Gegenstand, den er behandeln wollte, dann zeichnete er die Entwürfe schriftlich auf einzelne Blätter auf, darauf folgte die zusammenhängende Bearbeitung der Sache im Einzelnen, und wenn diese vollendet war, die zum Druck bestimmte Abschrift, die bis zum letzten Punkt fertig sein mußte, bevor das Manuscript in die Presse wanderte. Daher die Reife und der durchdachte Charakter der kantischen Schriften, worin sie in der gesammten philosophischen Literatur eine so vorzügliche, in der deutschen Philosophie unbedingt die erste Stelle einnehmen.

Man hat Kant in seinem philosophischen Werke öfters mit einem Kaufmann verglichen, der bei allem Großhandel, den er treibt, sein Vermögen pünktlich berechnet, die Grenze seiner Zahlungsfähigkeit genau kennt, diese Grenze nie überschreitet. So hat er das Vermögen der menschlichen Erkenntniß mit der größten Gewissenhaftigkeit, so genau er konnte, untersucht, und dürfen die Kenntnisse, die man erwirbt, mit Waaren verglichen werden, die man einhandelt, so hat Kant die ächten Waaren von den unächten gesondert, um als ehrlicher Mann keine Schein-

* Borowski S. 127.

waaren zu verhandeln. Er hat den Vermögensstand der Philosophie festgestellt, in dem, was sie in Wahrheit besitzt, was sie noch zu erwerben vermag, was erworben zu haben und zu besitzen dieselbe sich und Andern trügerischer Weise einbildet. Man darf diesen Vergleich von der Philosophie Kant's auf dessen Persönlichkeit ausdehnen. Auch sein Charakter hat etwas von dem ehrenwerthen Kaufmann, und selbst seine Freundschaftsverhältnisse zeugen für diese von ihm selbst empfundene Verwandtschaft. Durchaus unverblendet und nüchtern, von einfacher unzerstörbarer Tüchtigkeit, der im Innersten Alles Scheinwesen fremd ist, die sich instinctartig dem Aechten zuwendet, — gehörte Kant zu den Wenigen, denen mitten in einer Welt, die zum größtentheil vom Scheine lebt, der Schein nichts anhat. Daher unter seinen Charakterzügen der mächtigste und größte, der alle übrigen in sich schließt, jener solide Wahrheitssinn ist, den vor allem die Wissenschaft braucht, den sie aber unter den mächtigen Täuschungen der Welt nur sehr selten in jener Stärke und Reinheit empfängt, der es gelingt, die Nebel zu vertreiben. Denn es gehört zum Wahrheitssinn mehr, als nur der Wunsch, ihn zu haben. Den ehrlichen Wunsch und selbst die gute Ueberzeugung ihrer Wahrheitsliebe haben Viele, während ihre Augen voll Schein und ihre Köpfe voll Einbildungen sind, die sie vollkommen unfähig machen für wahre Begriffe. In Kant war jener Sinn ursprünglich und von Natur mächtig, er bildete den Kern und Mittelpunkt seines ganzen Charakters. Das Scheinwesen, die Selbsttäuschung, die thörichten Einbildungen, diese schlimmsten Feinde der Wahrheit, haben ihn niemals verblendet. Und die größten Beförderer der Wahrheit, der beharrliche Fleiß, die unermüdliche Anstrengung, die fortwährende Selbstprüfung, haben ihn niemals verlassen. Diese Wahrheitsliebe ist im Sittlichen die Gerechtigkeitsliebe. Ihm ging das gerechte Urtheil über Alles, im Leben wie in der

Wissenschaft; er wollte richtig und gründlich urtheilen, ohne allen rhetorischen Schein, ohne alle blendende Wortkünste. Er mochte in der Redekunst die Satire leiden mit ihrem scharfen, rücksichtslosen, die Dinge entblößenden Urtheile, aber nicht die Rhetorik, die dem Witz, der Antithese, der beredsamen und effectvollen Wendung zu Liebe die Wahrheit und Richtigkeit der Sache opfert. Lessing's ächte Wahrheitsliebe gefiel sich bisweilen in Paradoxen, um mit dem gewagten Widerspruch die Sache auf eine unerwartete Probe zu stellen, auch wohl um ein überraschendes Schlaglicht darauf zu werfen. Kant war darin strenger, er wollte auch nicht überraschen, sondern immer überzeugen. Und ganz dieser pünktlich gerechten Denkweise gemäß war seine Schreibart, niemals blendend, stets gründlich und deshalb, was bei Lessing der Fall nie war, oft schwerfällig. Um völlig gerecht zu sein, mußte Alles zur Sache Gehörige auch ausgedrückt werden. So wurde die Last eines Satzes oft groß, manches mußte in Parenthesen verpackt werden, um noch in dem einen Satze mit fortzukommen. Solche kantische Perioden schreiten schwerfällig einher wie Lastwagen, sie müssen gelesen und wieder gelesen, die eingewickelten Sätze müssen auseinandergenommen, mit einem Worte die ganze Periode muß förmlich ausgepackt werden, wenn man sie gründlich verstehen will. Diese stilistische Schwerfälligkeit ist nicht eigentlich Unbeholfenheit, denn Kant vermochte auch leicht und fließend zu schreiben, wenn es der Gegenstand erlaubte: es ist die Gründlichkeit und Wahrheitsliebe des gewissenhaften Denkers, der in seinem Urtheile nichts zurückhalten will, was zu dessen Vollständigkeit gehört.

So vereinigen sich alle Charakterzüge Kant's, denen wir absichtlich bis in ihre geringfügigen Aeußerungen nachgegangen sind, zu einer seltenen und wahrhaft classischen Uebereinstimmung: der tiefe Denker und der einfache schlichte Mensch! Ueberall pünktlich und genau, sparsam im Kleinen, und wo es noth thut bis

zur Aufopferung freigebig, stets überlegt, völlig unabhängig in seinem Urtheil, und immer die Rechtschaffenheit, Redlichkeit und Pflichttreue selbst: so ist Kant im besten Sinne des Worts ein bürgerlich deutscher Mann jener soliden Zeit, von der unsere Großväter uns erzählt haben, ist er für uns eine ebenso vorbildliche und bewunderungswürdige als wohlthuende und heimliche Erscheinung.

Viertes Capitel.

Kant's philosophischer Entwicklungsgang.

Erste Stufe: Kant unter dem Einfluß der wolfischen Philosophie.

Kant's philosophischer Entwicklungsgang ist der vollkommene Ausdruck seines Charakters: er schreitet vorwärts in gemessenen Schritten, bedächtig, fest, und darum langsam; kein Schritt wird zurückgenommen, keiner wird übereilt; die ausgelebten Gedanken werden nicht wieder erneuert, die neuen werden auf das gründlichste durchdacht und erwogen, bevor sie öffentlich auftreten; jedes neue Werk erscheint als die Frucht eines reifen, sich lange berathenden, tief nachdenkenden Verstandes. Giebt es in der Wissenschaft Genies, so war Kant sicherlich eines der größten. Aber seine ganze Weise, zu empfinden, zu denken, zu leben, mit einem Wort seine ganze Geisteseigenthümlichkeit hat gar nichts, das sonst die Genies auszeichnet oder hervorhebt. Seine philosophische Arbeit ist so geregelt wie jeder Tag seines Daseins. Nichts wird in ungestümer Eile vorausgenommen und wie eine Offenbarung verkündet; nichts wird voreilig geboren und darum verfrüht. Eine Menge von Problemen, Fragen und Untersuchungen aller Art drängen sich auf, sie werden geordnet und eine nach der andern bearbeitet, aber keine dieser Arbeiten kostet dem haushälterischen Denker mehr Zeit, als ihr gebührt, nach

dem Maß ihrer Bedeutung und der andern wissenschaftlichen Pläne, mit denen er sich noch trägt. Auch in seinen philosophischen Untersuchungen ist Kant ein großer Oekonom. Jede wird genau und gründlich geführt, aber sie ist nicht umfangreicher, nicht kostspieliger, was Zeit und Mühe betrifft, als sie sein darf. Jede hat ihr richtiges Maß und ihren richtigen Zeitpunkt. Die chronologische Reihenfolge der kantischen Schriften ist zugleich die innere und sachliche, sie ist zugleich die Genesis der kantischen Philosophie in ihrer allmäligen Entstehung, in ihrer allmäligen Ausbildung.

Kant beginnt das Studium der Philosophie im Jahre 1740; er giebt das erste Zeichen seiner epochemachenden Entdeckung im Jahr 1770: es ist also gerade ein Menschenalter, das er braucht, um aus einem Schüler der vorhandenen Philosophie der Gründer einer neuen zu werden. Die letzte Schrift vor seiner Entdeckung fällt in das Jahr 1768, die letzte nach derselben in das Jahr 1798: es ist wiederum ein Menschenalter, welches Kant braucht, um auf den von ihm entdeckten Grundlagen sein neues Lehrgebäude zu errichten, auszubilden, zu vollenden.

Jedes Jahrzehnt hat seine besondere Aufgabe. Die ersten drei nähern sich von Schritt zu Schritt immer mehr dem kritischen Gesichtspunkte, dessen Entdeckung die Grenzscheide bildet; die drei letzten verfolgen diese Entdeckung und lösen daraus das System der neuen Philosophie. In den beiden ersten Decennien (von 1740 bis 1760) bewegt sich Kant innerhalb der leibnitz-wolfischen Denkweise; im dritten (1760 bis 1770) begiebt er sich unter den Einfluß der englischen Philosophie, namentlich unter den Einfluß Hume's; im Jahr 1770 erhebt er sich über die dogmatischen Metaphysiker und Erfahrungsphilosophen auf seinen eigenthümlichen Standpunkt; darauf folgt jene gedankenvolle Pause, die das vierte Decennium überdauert; im Anfange

des fünften erscheint die Kritik der reinen Vernunft; die Jahre von 1780 zu 1790 sind die Periode der Grundlegung, die mit der Kritik der Urtheilskraft (1790) schließt; endlich im letzten Decennium wird das so begründete rationale System in den Streit mit dem Geschichtlich-Positiven geführt und die Lösung dieses Gegensatzes versucht.

I. Die vorkritische Periode.

Jetzt beschäftigt uns die Entstehungsgeschichte der kritischen Philosophie, also die erste Hälfte von Kant's philosophischer Entwicklung, deren vorkritische Periode. Kant ist zu seinem neuen Standpunkte genau auf demselben Wege gekommen, als die Geschichte der Philosophie zu ihm selbst. Er ist auf der großen geschichtlichen Heerstraße der Philosophie, die er vorfand, fortgeschritten, und als er das äußerste Ziel derselben erreicht hatte, entdeckte er den kritischen Gesichtspunkt. Er war ein dogmatischer Philosoph, bevor er ein kritischer wurde, und passirte auf dem Uebergange von der einen zur andern Denkweise den Skepticismus.

Wir unterscheiden in dieser vorkritischen Periode drei Stufen: auf der ersten steht Kant unter dem Einfluß der deutschen Schulphilosophie, auf der zweiten unter dem der englischen Erfahrungsphilosophie, auf der dritten unter dem der skeptischen Richtung. So sind es Wolf, Locke und Hume, welche die Standpunkte bezeichnen, die Kant durchlebt, bevor er den eigenen findet.

Schon in diesem Zeitraum entfalten sich alle jene Eigenschaften des kantischen Geistes, denen die kritische Philosophie ihre Entstehung verdankt. Unter dem Einfluß der vorhandenen Systeme erscheint Kant als ein selbständiger und origineller Denker, soweit man originell sein kann, ohne im strengen Sinn neu zu sein. Der fremde Einfluß beherrscht ihn weniger, als

er ihn anregt und weiter treibt. Man kann eigentlich nicht sagen, daß Kant einem fremden Systeme gegenüber sich jemals in einer schulmäßigen Unterordnung befunden habe, er war der Philosophie, welcher er anhing, ebenbürtig, er stand nur nicht über derselben. Aber sobald er sie ergriff, stand er auf ihrer Höhe und beherrschte sogleich ihren ganzen Gesichtskreis.

In der deutschen Metaphysik herangebildet, wird er von den Erfahrungswissenschaften mächtig angezogen, lebt sich in dieselben hinein und wird so unter den Einfluß der Erfahrungsphilosophie gezogen. Von hier aus sucht er, die deutsche Metaphysik umzubilden. Zuletzt von beiden entfernt, trifft er im Skepticismus mit Hume zusammen; er wird von Hume nicht überwältigt und fortgerissen, sondern stimmt von sich aus mit ihm überein, und auch diese Uebereinstimmung ist ein zwar sehr bedeutsamer aber schnell vorübergehender Durchgangspunkt in seiner Entwicklung. Die Schule fesselt ihn nirgends. Er ist kein Höriger, kein schülerhafter Nachbeter, wie es die deutschen Wolfianer der gewöhnlichen Art waren. Vielmehr steht er von Anfang an zur Schulphilosophie in einem freien Verhältniß. Er wiederholt nicht die ausgemachten Sätze, sondern *untersucht die streitigen*. So beschäftigt ihn gleich zuerst in der Physik die wichtigste Streitfrage zwischen Cartesius und Leibnitz, in der Metaphysik der wichtigste Streitpunkt zwischen Wolf und Crusius. Er will das Vorhandene fortbilden und weiterführen, da er noch nicht im Stande ist, es zu verlassen. Entweder sollen die entgegengesetzten Meinungen in der seinigen versöhnt oder dadurch widerlegt werden. In allen seinen früheren Untersuchungen zeigt sich die männliche, besonnene Festigkeit, die jeden seiner Schritte sicher macht. Er achtet die wissenschaftlichen Autoritäten, ohne denselben blind zu gehorchen, untersucht vorsichtig deren Aussprüche und tritt ihnen kühn entgegen, sobald er den Irrthum

darin einsieht. Er wird sie wissenschaftlich entwerthen, aber niemals persönlich herabwürdigen, um sich persönlich zu vergrößern; sein reiner, schlichter Wahrheitssinn richtet ihn überall allein auf die Sache. Läßt sich die Sache entscheiden, so entscheidet er sie kühn, ohne von den entgegenstehenden Autoritäten sich einschüchtern zu lassen. Er ist den Autoritäten gegenüber immer furchtlos, niemals übermüthig. Läßt sich die Sache, die er untersucht, nicht entscheiden, so ist er weit entfernt, selbst eine Entscheidung zu geben, nur nimmt er auch den ausgemachten Urtheilen, welche die Sache festgestellt haben wollen, das dogmatische Ansehen.

So zeigt sich Kant durchgängig schon in seiner vorkritischen Periode; sein Geist ist fesselfrei, beweglich, offen für alle bestehenden Lehrmeinungen, am meisten angezogen von den streitigen, die er am liebsten vereinigt, indem er ihre Einseitigkeiten widerlegt, am meisten abgeneigt allen voreiligen Entscheidungen, furchtlos in seinen Untersuchungen, vorsichtig in seinem Endurtheil. Waren auch seine Grundsätze eine Zeitlang dogmatischer Richtung, sein Geist war es niemals. Seine wissenschaftliche Sinnesart war immer antidogmatisch. Die Grundstimmung seines Geistes, das Dämonium in Kant, war der Untersuchungstrieb. „Nimm keine Meinung an," warnte dieses Dämonium, „ohne sie sorgfältig untersucht zu haben. Bejahe und Verneine nichts ohne die vorsichtigste Prüfung!" Ein solcher Geist konnte bei keinem Dogma stehen bleiben, weder bei den Metaphysikern noch bei den Erfahrungsphilosophen noch bei Hume. Er mußte, von seinem eigenen Dämonium geführt, ein kritischer Philosoph werden, auf dem Wege des gründlichsten und darum allmäligen Fortschritts.

Zu dieser Gemüthsverfassung, die uns den kritischen Philosophen schon vorbildet, kommt noch ein andrer Zug, der den Geist Kant's von vorherein dem kritischen Ziele zuwendet und

8*

für die Aufgabe desselben gerecht macht. Metaphysik und Erfahrungswissenschaft verhalten sich auf dem Schauplatz und im Fortgange der neuern Philosophie wie zwei negative Größen, deren eine eben so viel abnimmt als sich die andere vermehrt. Die Metaphysik war die abnehmende Größe. Verglichen mit den exacten und erfahrungsmäßigen Wissenschaften war sie eine verschwindende, als Kant auftrat. Es lag in der Aufgabe der kritischen Philosophie, die Metaphysik dem Angriff der Erfahrungswissenschaften zu entrücken, für immer den Streit beider zu schlichten, die Angelegenheiten beider für immer auseinanderzusetzen. Und diese Aufgabe zu lösen, hatte Kant von Anfang an die richtige wissenschaftliche Disposition, denn er lebte vom Anbeginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn in beiden Gebieten; er war ein metaphysischer Denker und zugleich einheimisch in den exacten und erfahrungsmäßigen Wissenschaften. Für die abstractesten Untersuchungen im Felde der Philosophie geschaffen, war Kant zugleich von der lebhaftesten Theilnahme für das reale Wissen und fortwährend darauf bedacht, den Kreis seiner empirischen Weltkenntniß zu erweitern. Neben Metaphysik und Logik beschäftigten ihn unausgesetzt Mathematik, Mechanik, Astronomie, physische Geographie, Anthropologie. Er wollte wirkliche Weltkenntniß empfangen und verbreiten, in jenem fruchtbaren und unbefangenem Geiste, den Bacon gehabt und in der Wissenschaft wieder erweckt hatte. Wir haben es früher unter den Charakterzügen Kant's hervorgehoben, wie er die Neigung und Fähigkeit in erstaunlicher Weise besaß, das Bild der wirklichen Welt und ihrer Bewohner in sich aufzunehmen und in seinen Vorlesungen lebendig und anschaulich wiederzugeben. Mit Eifer und Genuß studirte er die lebensvolle Literatur der Reisebeschreibungen, ethnographische und historische Schriften. Von dieser Seite war Kant dem Geiste Bacon's verwandt. In seiner wissenschaftlichen Verfassung vereinigte sich die leibnitz-

wolfische Philosophie mit der baconischen, die deutsche mit der englischen, Metaphysik mit Welterfahrung. Und so konnte auch sein wissenschaftlicher Entwicklungsgang kein anderes Ziel haben, als diese beiden Richtungen in einander zu arbeiten und ihren Streit zu versöhnen. Dazu trieb sein eigenes Bedürfniß, dies forderte die Aufgabe des Zeitalters. Ja, es will uns scheinen, als ob sein Geist zunächst ungleich getheilt war zwischen Metaphysik und empirische Weltkenntniß. Jene war seine Profession, diese seine Liebhaberei. Mit überwiegender Neigung lebte er in den exacten und erfahrungsmäßigen Gebieten. Alle seine größere Schriften der ersten Periode nehmen ihre Materien aus jenem Gebiete und behandeln diese Materien mit einer umfassenden Gründlichkeit, während der metaphysischen Untersuchungen weniger sind, von geringem Umfang, und fast alle bewirkt durch äußere Anläße. Es sind Gelegenheitsschriften: die einen entstehen bei Gelegenheit seiner Habilitation, eine andere bei Gelegenheit einer akademischen Preisfrage, und was er außerdem im Gebiete der Logik und Metaphysik aus völlig freiem Antriebe leistet, das richtet sich gegen das Ansehen der Schullogik und Schulmetaphysik.

Auch in dem Entwicklungsgange Kant's verhalten sich die dogmatische Metaphysik und Erfahrungsphilosophie wie zwei negative Größen. Je mehr diese zunimmt, um so mehr vermindert sich jene. Die Erfahrungsphilosophie steigt bis zum Skepticismus, in demselben Augenblick sinkt die dogmatische Metaphysik unter Null; sie erscheint in diesem Augenblicke dem Geiste Kant's nicht blos als nichtig, sondern als unmöglich.

II. Die Grenzpunkte der vorkritischen Periode.

Durch zwei Schriften lassen sich die Grenzen der vorkritischen Periode Kant's literarisch bestimmen. Den Anfangspunkt bilden die „Gedanken von der wahren Schätzung der leben-

digen Kräfte," den Endpunkt die Schrift „vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume." Innerhalb dieser Grenzen verläuft die literarische Laufbahn der ersten Periode. So sehr dieselbe in fortschreitender Linie dem kritischen Wendepunkte zustrebt, so bleibt doch diese ganze Periode so weit davon entfernt, daß geradezu eine Entdeckung nöthig war, um den letzten Schritt des Uebergangs zu machen. Und zwar bestand die erste Entdeckung der kritischen Philosophie darin, daß sie einen völlig neuen Begriff von der Natur des Raumes aufstellte. Ich kann an dieser Stelle nicht näher begründen, sondern nur erzählend vorwegnehmen, daß sie den Raum nicht als ein Wesen außer —, sondern als eine Form oder Vorstellungsweise in uns: als eine Form nicht unseres Verstandes, sondern unserer Sinnlichkeit d. h. als eine ursprüngliche Anschauung begriff und nachwies. Wie Kant diese Entdeckung gemacht und was dieselbe bedeutet, werden wir später an seinem Orte ausführlich erklären. Hier fügen wir nur noch hinzu, daß mit diesem neuen Begriff auch die kritische Philosophie im Entwurfe feststand. Und gerade in diesem Punkte zeigt sich die himmelweite Differenz zwischen Kant's erster und zweiter Periode. In der ersten nämlich gilt der Raum durchgängig als außer uns befindlich. Die dogmatischen Philosophen sämmtlich betrachteten den Raum als etwas Objectives, sei es, daß sie denselben mit Leibnitz für die bloße Ordnung der Dinge, oder mit Cartesius und Locke für deren Eigenschaft hielten, welche die einen durch den bloßen Verstand, die andern durch die bloße Erfahrung erkennen wollten. Nach dieser Fassung war der Raum entweder ein metaphysischer oder ein empirischer Begriff, in beiden Fällen hat er ein objectives, von unserer Anschauung unabhängiges, Dasein.

So sehr nun Kant schon im Verlauf seiner ersten Periode der dogmatischen Metaphysik widerstrebt und sich mit jedem

Schritte weiter von ihr entfernt: in Ansehung des Raumes denkt er dogmatisch. Er glaubt an das objective Dasein desselben sowohl in seiner ersten Schrift von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte als in der letzten, die von dem kritischen Wendepunkte nur um zwei Jahre absteht. Darin also stimmen beide Schriften überein, daß sie den Raum als etwas objectiv Gegebenes ansehen.

Aber innerhalb dieser gemeinschaftlichen (dogmatischen) Vorstellungsweise bilden sie einen charakteristischen Gegensatz. Das Verhältniß nämlich des Weltraums zur Materie begreift Kant in seiner ersten Schrift ganz anders als in der letzten. Dort verhält sich der Raum zur Materie wie die Folge zum Grund, so daß ohne Körper der Raum nicht begriffen werden kann; hier dagegen kehrt sich das Verhältniß um: der Raum bildet den ersten Grund aller Materie. In seiner ersten Schrift sagt Kant wörtlich: „es ist leicht zu erweisen, daß kein Raum und keine Ausdehnung sein würden, wenn die Substanzen keine Kraft hätten, außer sich zu wirken, denn ohne diese Kraft ist keine Verbindung, ohne diese keine Ordnung, ohne diese endlich kein Raum.“ * In seiner letzten will er mathematisch beweisen: „daß der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe.“ **

Vergleichen wir diese beiden Urtheile, welche Kant's erste Periode begrenzen, so halten beide den Raum für etwas Objectives; aber im ersten Urtheil erscheint der Raum als das Produkt der wirksamen Körper, im zweiten als deren Voraussetzung. Vergleichen wir mit diesem letzten Urtheil die kritische Philosophie, so halten beide den Raum für etwas Ursprüngliches,

* Bd. VIII. S. 25. § 9.

** Bd. III. S. 116.

aber nach jenem bildet der Raum eine ursprüngliche Realität außer uns, nach dieser eine ursprüngliche Form in uns. So endet Kant's vorkritische Periode damit, daß sie die Ursprünglichkeit des Raumes behauptet, indem sie die Objectivität desselben festhält, und die kritische beginnt damit, daß sie die Ursprünglichkeit des Raumes festhält und seine Idealität, d. h. die rein subjective Beschaffenheit desselben, entdeckt.

Kehren wir in den Anfangspunkt zurück, so finden wir Kant im Begriff des Raumes einverstanden mit Leibnitz. Leibnitz mußte den Raum anders erklären als Cartesius, da er das Wesen der Körper anders begriff. Cartesius nämlich hatte das Wesen der Körper in die Ausdehnung gesetzt, er hatte den Raum mit der Ausdehnung identificirt, also für eine wesentliche, der körperlichen Natur inhärente Eigenschaft erklärt. Wenn er daher den leeren Raum leugnete, so verstand sich dies im Grunde von selbst. Ist der Raum ein Attribut der Körper, so kann es ohne Körper keinen Raum geben. Dagegen setzte Leibnitz das Wesen der Körper nicht in die Ausdehnung, sondern in die Kraft, welche die Ausdehnung bewirkt. Indem die Substanzen kraft ihrer Undurchdringlichkeit sich gegenseitig ausschließen, jede die andere von sich abhält, so bewirken sie zusammen ein Außereinander, d. h. sie machen den Raum, in dem wir uns die Körperwelt vorstellen. Mithin ist der Raum nach Leibnitz nicht die substantielle Eigenschaft, sondern das Verhältniß der Körper, die Ordnung ihrer Coexistenz. Und diesen Begriff des Raumes bejahte Kant, als er seine erste Schrift schrieb.*

* Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibnitz und andere Mathematiker in dieser Streitsache bedient haben u. s. f. Königsb. 1747. Ges. Werke Bd. VIII. No. 1.

III. Die bewegenden Kräfte in der Natur. Cartesius und Leibnitz.

Aber die eigentliche Absicht dieser Schrift ging auf eine Streitfrage, welche zwischen Cartesius und Leibnitz, diesen beiden größten Metaphysikern der vorkantischen Periode, entstanden war und zwischen ihren Schülern verhandelt wurde. Die Streitfrage selbst fiel in das Gebiet der Naturphilosophie und hing auf das genaueste zusammen mit den Grundbegriffen beider Philosophen. Wir haben sie bereits in unserer Darstellung der leibnitzischen Philosophie umständlich erörtert und werden uns daher hier kurz fassen.* Cartesius erklärte die Körper nur als räumliche Größen, d. h. er dachte sie nur mathematisch; Leibnitz dagegen erklärte sie als natürliche Kräfte, d. h. er dachte sie dynamisch. Die cartesianischen Körper haben nur die Fähigkeit, bewegt zu werden; die leibnitzischen dagegen haben die Kraft, sich selbst zu bewegen. Die Größe einer Kraft muß durch die Größe ihrer Wirkung geschätzt werden. Es handelt sich darum, das Kräftemaß zu bestimmen. Cartesius will die Größe der Kraft durch die einfache Geschwindigkeit messen, Leibnitz dagegen durch das Quadrat der Geschwindigkeit. Es handelt sich also um das Gesetz der Bewegung. Die Größe der Bewegung ist ihre Geschwindigkeit und diese ist in allen Fällen ein Verhältniß von Raum und Zeit. Verhalten sich die Räume wie die Zeiten, so ist das Kräftemaß gleich der einfachen Geschwindigkeit. Verhalten sich die Räume wie die Quadrate der Zeiten, so ist es gleich der beschleunigten Geschwindigkeit. Cartesius behauptet das erste, Leibnitz das zweite Verhältniß. Das ist die Streitfrage, die Kant in seiner ersten Schrift untersucht. Er

* Geschichte der neuern Philosophie II. Bd. Leibnitz u. s. Schule Cap. VII. I. 2. S. 185 flgd.

will sie auseinandersetzen und schlichten, indem er auf beiden Seiten die Irrthümer aufdeckt. Er findet diese Irrthümer, indem er die Lehrbegriffe der beiden Metaphysiker mit den Thatsachen der Natur vergleicht und behutsam durch die negativen Instanzen berichtigt.

Cartesius sollte in gewissem Verstande Recht behalten. Es giebt Kräfte, deren Maß das cartesianische ist; es giebt Bewegungen, für welche das cartesianische Gesetz gilt: das sind die todten Kräfte und die unfreien Bewegungen. Todt ist die Kraft des trägen Körpers, der sich nicht eher bewegt, als bis er von Außen getrieben wird, sei es durch Druck oder Stoß; dessen Bewegung nicht eher aufhört, als bis sie von Außen gehemmt wird. Diese Bewegung ist unfrei. Dagegen lebendig ist die Kraft, die aus eigenem Antriebe wirkt, der Ausdruck oder die Wirkung dieser Kraft ist allemal die freie Bewegung. Für die todten Kräfte gilt die cartesianische, für die lebendigen dagegen die leibnitzische Theorie. Der Unterschied aber der todten und lebendigen Kräfte kommt gleich dem Unterschiede der mathematischen und natürlichen Körper. „Der Körper der Mathematik," sagt Kant, „ist ein Ding, welches von dem Körper der Natur ganz unterschieden ist. Die Mathematik erlaubt nicht, daß ihr Körper eine Kraft habe, die nicht von demjenigen, der die *äußere* Ursache seiner Bewegung ist, gänzlich hervorgebracht worden. Also läßt sie keine andere Kraft in dem Körper zu, als in so weit sie von draußen in ihm verursacht worden, und man wird sie daher in den Ursachen seiner Bewegung allemal genau und in eben demselben Maße wieder antreffen. Dieses ist ein Grundgesetz der Mechanik, dessen Voraussetzung aber auch keine andere Schätzung als die cartesianische stattfinden läßt. Mit dem Körper der Natur aber hat es eine ganz andere Beschaffenheit. Derselbe hat ein Vermögen *in sich*, die Kraft, welche von Außen in ihm erweckt worden, *von selber* in sich

zu vergrößern." * Also müssen die todten Kräfte mit Cartesius durch die bloße (schlechte) Geschwindigkeit, die lebendigen mit Leibnitz durch das Quadrat der Geschwindigkeit gemessen werden.

Auf diese Weise will Kant die Streitfrage gelöst haben. Die Grundzüge seines wissenschaftlichen Charakters machen sich schon hier bemerkbar, in diesem ersten Versuche des dreiundzwanzigjährigen Jünglings. Er will es mit den ersten Autoritäten der Wissenschaft aufnehmen, in der Untersuchung einer sehr schwierigen Frage aus dem Gebiet der Naturphilosophie sich über Cartesius und Leibnitz hinauswagen. „Nunmehr," sagt Kant in den ersten Worten seiner Vorrede, „kann man es kühnlich wagen, das Ansehen der Newtons und Leibnitze für nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegen setzen sollte, und keinen andern Ueberredungen als dem Zuge des Verstandes zu gehorchen." Diese Kühnheit thut seiner Bescheidenheit keinen Eintrag. „Ich will mich der Gelegenheit dieses Vorberichts bedienen, eine öffentliche Erklärung der Ehrerbietigkeit und Hochachtung zu thun, die ich gegen die großen Meister der Erkenntniß, welche ich jetzt die Ehre haben werde, meine Gegner zu heißen, jederzeit hegen werde und der die Freiheit meines Urtheils nicht den geringsten Abbruch thun kann." **

Er widerspricht Beiden. Cartesius hat darin Unrecht, daß er den natürlichen Körper gleichsetzt dem mathematischen, und sein Gesetz, das nur für den letztern gelten kann, auf die ganze Natur des Körpers ausdehnt. Seine Einseitigkeit liegt in dieser blos mathematischen Betrachtungsweise. Leibnitz hat darin Unrecht, daß er das Dasein und die Größe der lebendigen Kräfte mathematisch beweisen wollte, während der Begriff der lebendigen

* Bd. VIII. No. 1. § 114. 115. S. 157. 58. vergl. S. 124.

** Bd. II. No. 1. Vorrede. S. I. u. IX.

Kraft die mathematische Betrachtungsweise übersteigt. Sein Irrthum liegt in der Beweisart, in dem modus cognoscendi. Kant hätte diesen auf Leibnitz bezüglichen Tadel vorsichtiger einschränken sollen. Leibnitz wußte sehr gut, daß die Kraft, welche dem Körper inwohnt, kein geometrischer Begriff sei. Aber die Rücksicht, welche Kant an dieser Stelle auf den „modus cognoscendi“ nimmt, hat einen kritischen Charakter, den wir nicht unbemerkt lassen wollen. *

Indem Kant beiden widerspricht und deren Einseitigkeiten aufdeckt, will er die entgegengesetzten Lehrbegriffe vereinigen. „Man wird keinem von beiden großen Weltweisen, weder Leibnitz, noch Cartesius, durchaus des Irrthums schuldig geben können. Auch sogar in der Natur wird Leibnitzens Gesetz nicht anders stattfinden, als nachdem es durch des Cartesius Schätzung gemäßigt worden. Es heißt gewissermaßen, die Ehre der menschlichen Vernunft vertheidigen, wenn man sie in den verschiedenen Personen scharfsinniger Männer mit sich selbst vereinigt, und die Wahrheit, welche von der Gründlichkeit solcher Männer niemals gänzlich verfehlt wird, auch alsdann herausfindet, wenn sie sich gerade widersprechen.“ **

Was Kant vor Allem sucht, ist eine gründliche Erkenntniß. Er zieht die gründliche Erkenntniß der weiten vor. Schon hier hat er seine Bedenken gegen die Gründlichkeit der vorhandenen Metaphysik. „Unsere Metaphysik,“ sagt er am Ende des ersten Hauptstücks, „ist in der That nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntniß. Gott weiß, wenn man sie selbige wird überschreiten sehen. Es ist nicht schwer, ihre Schwäche in manchem zu sehen, was sie unternimmt. Man findet sehr oft das Vorurtheil als die größte Stärke ihrer Beweise. Nichts

* Bd. VIII. No. 1. § 28.

** Ebendas. § 125. S. 168.

ist mehr hieran Schuld, als die herrschende Neigung derer, die die menschliche Erkenntniß zu erweitern suchen. Sie wollten gern eine große Weltweisheit haben, allein es wäre zu wünschen, daß es auch eine gründliche sein möchte." *

In dieser beiläufigen Aeußerung seiner ersten Schrift zeigt sich unverkennbar, worauf Kant bedacht sein wird: er will die menschliche Erkenntniß erst begründen, dann nach dem Maße ihrer Möglichkeit erweitern. Die Gründlichkeit reicht so weit als die Gründe und deren Beweiskraft. Auf diese Grenze wird Kant genau bedacht sein: die Grenze der möglichen Erkenntniß. So soll die mathematische Erkenntniß nicht weiter reichen, als die mathematischen Begriffe. Diese Grenze hat Kant schon in seiner ersten Schrift scharf in's Auge gefaßt und darauf hingewiesen gegenüber den Lehren von Cartesius und Leibnitz, die beide eben diese Grenze nicht einhielten. Kant zeigt, wie weit innerhalb der mechanischen Naturlehre die mathematische Erkenntniß reicht, und von diesem Gesichtspunkte aus übernimmt er die Rolle des Schiedsrichters, das ist die kritische, in dem Streit zwischen Cartesius und Leibnitz.

IV. Das Weltgebäude. Newton und Leibnitz.

Diese Rücksicht auf die Grenze einer bestimmten Erkenntniß- oder Erklärungsweise hält Kant als Richtschnur fest in allen seinen Untersuchungen. Welchen Grundsätzen auch er in der Erklärung der Dinge beipflichtet, er überlegt jedesmal mit kritischer Sorgfalt, wie weit diese Grundsätze reichen und was sie in der Natur der Dinge nicht erklären können. Es mag sein, daß sich dieser Gesichtspunkt noch unwillkürlich in die kantischen Untersuchungen einmischt, daß sie ihn weniger beabsichtigen als einfach haben. Um so mehr leuchtet ein, daß er zu den Grund-

* Ebendaselbst § 19 S. 34.

zügen dieses wissenschaftlichen Charakters gehört, der die Grenzen seiner Erklärungsgründe zu bedenken, gleichsam von Natur geneigt war. Um so mehr sind wir verpflichtet, diesen Grundzug des kritischen Denkers sogleich in volles Licht zu stellen, selbst wenn er in den ersten Schriften Kant's weniger hell hervortrete.

In dieser Rücksicht erscheint die zweite größere Schrift Kant's gleichsam als die Fortsetzung der ersten. Hatte er hier gezeigt, daß in dem natürlichen Körper Kräfte sind, welche sich nicht mathematisch schätzen lassen, so macht er uns in der folgenden Untersuchung darauf aufmerksam, daß es in der Natur Körper giebt, welche man vergebens suchen wird, mechanisch zu erklären. In der ersten Schrift beachtet er sorgfältig die Grenze der mathematischen Erklärungsweise innerhalb der Mechanik; in der zweiten hebt er bedächtig die Grenze der mechanischen Erklärungsweise innerhalb der gesammten Naturwissenschaft hervor.

Hier nämlich macht Kant den großartigen Versuch, das ganze Weltgebäude nach Newton'schen Grundsätzen zu erklären.* Nachdem die Gesetze der himmlischen Bewegung und die Ordnung der Himmelskörper durch die Kopernikus, Galilei, Keppler, Newton entdeckt und festgestellt waren, sollten durch die kantische Schrift der Ursprung und die Entstehung dieses Weltsystems aus natürlichen Gründen begreiflich gemacht werden. Es handelt sich um den Plan einer Kosmogonie. Wie sind die Himmelskörper entstanden? Woher kommt der Unterschied der Sonnen, Planeten, Kometen und Monde? Woher die Bewegung der Planeten sowohl um die Sonne als um ihre eigene Achse?

* Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt. Anonym 1755. (Leipzig und Königsberg bei Petersen.)

Woher die elliptischen Bahnen der Planeten und die mit der Entfernung von der Sonne wachsende Excentricität, so daß zuletzt die planetarische Bahn in die kometarische überzugehen scheint? Alle diese und verwandte Fragen wollte Kant in seiner Schrift beantworten. Er wollte das Weltgebäude genetisch erklären, nachdem es die Astronomen seit Kopernikus mathematisch festgestellt hatten. Diese hatten die Thatsachen in der Bewegung und Ordnung der Himmelskörper entdeckt und constatirt. Kant will diese Thatsachen ableiten und die Astronomie auf diesem Wege physikalisch begründen. Er hatte die Idee einer physischen Astronomie, die als Aufgabe Bacon zuerst in seiner Encyklopädie der Wissenschaften aufgestellt und der Zukunft empfohlen hatte.* Es war dieselbe Idee, welche wenige Jahre nach der kantischen Schrift Lambert in seinen „kosmologischen Briefen" und später mit so großem Erfolge Laplace in seiner „Exposition du système du monde" weiter verfolgten, und zwar auf demselben Wege als Kant, ohne daß sie die Ideen ihres großen Vorgängers kannten. Auch Lambert lernte erst nach seinen kosmologischen Briefen die kantische Schrift kennen. Diese wissenschaftliche Uebereinstimmung veranlaßte einen freundschaftlichen Briefwechsel, in dem beide Männer ein halbes Decennium lang mit einander verkehrten.** Die Geschichte der Astronomie wird das Interesse haben, den Inhalt der kantischen Schrift im Einzelnen zu untersuchen, während wir den Standpunkt

* De augmentis scientiarum Lib. III. Cap. IV. Vergl. meine Schrift Franz Bacon von Verulam oder das Zeitalter der Realphilosophie. Cap. IX. No. III. 1. S. 236 folgd.

** Der Briefwechsel zwischen Kant und Lambert reicht von 1765 bis 1770. Vergl. Lambert's I. Brief an Kant. Bd. X. von Kant's Werke. S. 468.

und die wissenschaftliche Richtung derselben näher in's Auge fassen.

Er nennt seine Schrift „Naturgeschichte des Himmels." Was er darthun will, ist die natürliche Geschichte der Himmelskörper, ihre allmälige Entstehung und Ausbildung. Und zwar sind es Newton's Grundsätze, d. h. mechanische Erklärungsgründe, die Kant an die Spitze seiner Theorie stellt. Es soll nichts gegeben sein als die Materie im chaotischen Zustande, zerstreut durch den Weltraum; es soll in diesem Chaos nichts vorhanden sein als die elementaren Grundstoffe, die formlose Masse; es sollen hier keine andern Kräfte wirken, als welche der Masse inwohnen, die Kräfte der Anziehung und Abstoßung: aus diesem gegebenen Material will Kant das Weltgebäude ableiten in seiner Ordnung und Harmonie; er will zeigen, wie aus dem Chaos sich die Welt selbstthätig bildet und entwickelt, wie durch das Spiel blinder Kräfte, die im Verhältniß der Massen wirken, die Centralkörper mit ihren Planeten, die Planeten mit ihren Monden u. s. f. allmälig entstehen, in dieser Gestalt, dieser Entfernung, dieser Bewegung, mit einem Worte wie sich das gesammte Weltgebäude zusammenfügt in der Ordnung, welche die Kopernikus, Keppler, Newton entdeckt haben. Das Weltgebäude wird beherrscht durch das Gesetz der Gravitation, sein System hat eine mechanische Verfassung; dieses mechanische Weltgebäude soll mechanisch erklärt werden, und nur mechanisch. Was aus mechanischen Grundsätzen erklärt werden kann, soll unverkürzt daraus erklärt werden.

In diesem Punkte, in der Anwendung nämlich der mechanischen Erklärungsgründe, überbietet Kant die Theorie Newton's. Dieser konnte sich den Ursprung des Weltgebäudes und dessen systematische Ordnung nicht durch natürliche Gründe oder durch eine materialistische Ursache vorstellen. Darum behauptete er: „Die Hand Gottes habe diese Anordnung ohne die Anwendung der

Kräfte der Natur ausgerichtet."* Sobald nach dem Ursprunge des Weltgebäudes gefragt wird, sobald dessen Genesis erklärt werden soll, verwandelt sich die newton'sche Naturphilosophie in einen kosmologischen Beweis vom Dasein Gottes; sie befindet sich in derselben Verlegenheit, sie ergreift dieselbe Zuflucht als Cartesius in der Frage nach dem ersten Grund der körperlichen Bewegung. Die mechanische, natürliche Erklärung der Dinge wird an dieser Stelle abgeschnitten, und die theologische tritt ein als nothgedrungene Ergänzung; die Natur wird an dieser Stelle in die Schöpfung übersetzt: diese Uebersetzung heißt natürliche Theologie oder Religion. Und so schließt sich, wie es scheint, unter dem Ansehen des größten Naturforschers ein festes Bündniß zwischen Religion und Naturwissenschaft. Wo diese nicht weiter kann, da beugt sie sich, um die Religion auf ihre Schultern zu nehmen. Sie entgötterte, so weit sie konnte, die Natur, um zuletzt die Macht Gottes um so mehr zu verherrlichen.

Nun will Kant, im Widerspruch mit Newton's Annahme, aber im Einklange mit dessen Grundsätzen, das Weltgebäude nicht unmittelbar durch göttliche Schöpfung, sondern allmälig durch materielle Ursachen entstehen lassen, er setzt an die Stelle der Schöpfung „Naturgeschichte," selbstthätige Ausbildung und Entwicklung des Weltsystems: eine ungeheure Periode natürlicher Gestaltungen, die im Chaos beginnt und mit dem geordneten Ganzen endet. Kant leugnet die Schöpfung nicht, er schiebt sie nur weiter zurück, läßt ihr weniger übrig als Newton, erweitert auf ihre Kosten das Gebiet der Naturwissenschaft und der mechanischen Welterklärung, und um eben dieses Gebiet verkürzt er die Theologie. Er sagt nicht, das Weltgebäude, wie es besteht, ist unmittelbar so durch die Hand Gottes geschaffen

* Bd. VIII. No. III. II. Theil. I. Hptstück. S. 264.

worden; sondern er sagt, das Weltgebäude wie es ist, hat sich zu dieser Gestalt selbst allmälig ausgebildet aus eigenen Kräften und auf rein mechanischem Wege. Ist dieser Widerspruch mit Newton nicht zugleich ein Widerspruch gegen die Religion, an der Stelle, wo Newton dieselbe gestützt hatte?

Diese Bedenklichkeit ist zu auffallend und auch der Sache nach zu wichtig, um sich einem so behutsamen Denker wie Kant zu verschließen. Er hält sich selbst vor, was ihm von Seiten der Religion entgegensteht. Die mechanische Weltansicht die er behauptet, hat vieles gemein mit den Lehren des Lucrez, Epikur, Leucipp, Demokrit, d. h. mit Lehren, die im Alterthum als Theorieen des Atheismus bekannt und geläufig waren. Was also schützt Kant davor, daß man ihm Atheismus vorwirft oder aus seinen Grundsätzen ableitet? Gegen den Vorwurf schützt ihn natürlich nichts, aber die Folgerichtigkeit stellt er in Abrede. Wenn sich aus der gegebenen Materie das Weltgebäude selbst hervorbringt und aufbaut, so, könnte man einwenden, habe die Welt keinen Baumeister, also keinen Schöpfer nöthig. Kant läßt diesen Einwand nicht gelten. Wie kann aus einem Chaos, in dem nur blinde Naturkräfte wirken, ein wohlgeordnetes Weltsystem entstehn? Die Atomisten des Alterthums erklärten die Ordnung der Dinge durch den Zufall; darin lag ihr Atheismus. Kant dagegen erblickt in dieser Ordnung eine planmäßige Nothwendigkeit, also das Gegentheil des Zufalles; damit entscheidet er sich für das Gegentheil des Atheismus. Er schließt: weil aus dem Chaos eine solche Welt hervorgeht, darum muß das Chaos einen Schöpfer haben, der eine solche Welt in ihm anlegt. Gott hat eine Welt geschaffen, die sich dem göttlichen Schöpfungsplane gemäß nach ihren eigenen Gesetzen entwickelt. So ist Gott um so mehr der weise und mächtige Schöpfer der Welt, je weniger er nöthig hat ihr Baumeister zu sein. „Er hat in die Kräfte der Natur eine geheime Kunst gelegt, sich aus dem

Chaos von selber zu einer vollkommenen Weltverfassung auszubilden." „Es ist ein Gott, eben deßwegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann." Also weit entfernt, daß Kant's mechanische Weltansicht den Atheismus zur Folge hat, so widerlegt sie denselben vielmehr, ja sie begründet sein Gegentheil stärker und einleuchtender, als irgend eine mit der Theologie vermischte Physik. Hier finden wir Kant wörtlich einverstanden mit Bacon, der ebenfalls den Weltbau rein mechanisch erklärt wissen wollte, wie es die Atomisten des Alterthums versucht hatten, und der aus demselben Grunde als Kant die materialistische Welterklärung zu Gunsten der Religion auslegte. Was aber die Hauptsache ist, so wollten beide die Naturwissenschaft rein erhalten von fremden Begriffen, namentlich nicht verwirren lassen durch unberechtigte Eingriffe von Seiten der Theologie, und ihren Spielraum so weit ausdehnen als die Tragweite der physikalischen Erklärungsweise reicht. Aus materiellen Gründen, durch das Zusammenwirken mechanischer Kräfte läßt sich das Weltall erklären als entstanden durch einen zeitlichen Bildungsproceß, darum soll man diese Erklärung versuchen. Was aber aus Masse und Kraft allein nicht abgeleitet werden kann, oder zu seiner Entstehung höherer Kräfte bedarf als blind wirkende Anziehung und Abstoßung, das soll man nicht mechanisch erklären wollen.

Hier ist die Grenze der mechanischen Grundsätze. Bewegte Körper mögen nur aus bewegenden Kräften erklärt werden, denn hier ist in der Wirkung nicht mehr enthalten als in der Ursache. Aber lebendige Körper lassen sich nicht ohne Rest in mechanische Bedingungen auflösen und daraus ableiten. Wenn es auf der einen Seite der mechanischen Erklärungsweise frei stehen soll, zurückzugehen bis an die äußerste Grenze der beginnenden Welt, so soll sie auf der andern Seite behutsam

Halt machen, wo in der Natur das Leben beginnt. Ihr terminus a quo ist die formlose Masse; ihr terminus ad quem der lebendige Organismus: in diese Grenzen will Kant diese Erklärungstheorie bedächtig eingeschlossen haben. „Mich dünkt, man könne in gewissem Verstande ohne Vermessenheit sagen: gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! Das ist: gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll, denn wenn Materie vorhanden ist, so ist es nicht schwer, diejenigen Ursachen zu bestimmen, die zu der Einrichtung des Weltsystems, im Großen betrachtet, beigetragen haben. Man weiß, was dazu gehört, daß ein Körper eine kugelrunde Form erlange; man begreift, was erfordert wird, daß freischwebende Kugeln eine kreisförmige Bewegung um den Mittelpunkt anstellen, gegen den sie gezogen werden. Die Stellung der Kreise gegen einander, die Uebereinstimmung der Richtung, die Excentricität, Alles kann auf die einfachsten mechanischen Ursachen gebracht werden, und man darf mit Zuversicht hoffen, sie zu entdecken, weil sie auf die leichtesten und deutlichsten Gründe gesetzt werden können. *Kann man wohl von der geringsten Pflanze oder einem Insect sich solcher Vortheile rühmen? Ist man im Stande zu sagen: gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne?*"*

Welches auch die unbekannten Ursachen sind, aus denen das Leben hervorgeht, sie müssen jedenfalls höherer Art sein als die mechanischen; es müssen höhere, beseelte, *zweckthätige* Kräfte sein, die den lebendigen Körper organisiren. Wenn daher der bewegten Körperwelt gegenüber die naturwissenschaftliche Erklärung mit dem System der wirkenden Ursachen (mechanische Causalität) ausreicht, so fragt es sich, ob sie nicht gegenüber der lebendigen Körperwelt den höheren Begriff der Zweckursachen

* Bd. VIII. Vorw. S. 233.

(Teleologie) wird bejahen müssen? Unverkennbar zielt Kant auf Erklärungsgründe dieser Art, indem er das Leben vom Mechanismus unterscheidet und als die unbekannte Größe der materialistischen Weltansicht vorhält. Er bejaht in der Natur neben den blinden Kräften der Materie die zweckthätigen. In diesem Punkte ist er mit Leibniß einverstanden, wie er mit Leibniß gegen Newton darin einverstanden war: daß Gott eine Welt geschaffen habe, die sich selbst aus eigenen Kräften nach inwohnenden Gesetzen entwickelt. Wäre die Welt nach der mechanischen Vorstellungsweise gleich einem todten Uhrwerk in der Hand Gottes, das fortwährend die Leitung und Richtung des Künstlers nöthig hat, um seinen richtigen Gang fortzugehen, so gäbe es eigentlich keine Natur, sondern nur ein immerwährendes Wunder.* Als ein solches Wunder hatte die cartesianische Schule, namentlich die sogenannten Occasionalisten, das menschliche Leben, das Zusammenwirken von Geist und Körper, betrachtet, da sie zwischen denkenden und ausgedehnten Wesen, zwischen vorstellenden und bewegenden Kräften keinen natürlichen Zusammenhang begreifen konnten. Leibniß verwandelte dieses Wunder in eine natürliche Harmonie, die zwar durch Schöpfung entsteht oder in die Wirklichkeit tritt, aber sich in jedem Individuum selbstthätig entwickelt durch die stufenmäßige Ausbildung der ursprünglichen Lebensanlage. Den Wunderbegriff der Cartesianer verneinte Leibniß durch den Begriff der natürlichen Entwicklung oder der natürlichen Geschichte des Individuums. Ganz in derselben Weise verneint Kant den Wunderbegriff Newtons, er setzt diesem die natürliche Entwicklung der Weltkörper, „die Naturgeschichte des Himmels" entgegen. Er verhält sich zu Newton, wie Leibniß zu den Cartesianern. Es ist die leibnißische Weltanschauung selbst, von

* Vergl. ebendaselbst Thl. II. Hptstück 8. S. 345.

der Kant in diesem Entwurfe einer physischen Astronomie sich erfüllt zeigt, und gerade in dem Theile seiner Schrift, den er in der Vorrede der Aufmerksamkeit des Lesers besonders empfiehlt, bekennt er die leibnitzische Vorstellungsweise.*

Hatte sich Kant in seiner ersten Schrift die Aufgabe gesetzt, Cartesius und Leibnitz zu vereinigen, so sucht er in der zweiten augenscheinlich eine Vereinigung zwischen Leibnitz und Newton. Besteht die Welt in einer Entwickelung selbstthätiger Kräfte, so hat Gott diese Kräfte geschaffen, damit sie den Weltplan ausführen, so ist das Weltgebäude selbst eine Entwicklung der höchsten Weisheit, eine vorherbestimmte Harmonie, eine natürliche Theodicee: die Ordnung der Dinge bildet eine unendliche Stufenreihe der Wesen, die „in ununterbrochener Gradfolge" fortschreiten. In dieser Ordnung hat jedes Glied seine innere Nothwendigkeit, nicht blos seinen äußeren Nutzen. Jedes ist eine in sich berechtigte Stufe in der continuirlichen Reihe des Ganzen. In dieser Stufenreihe ist der Mensch, weit entfernt das oberste Wesen zu sein, nur ein Mittelgeschöpf und darum keineswegs der Mittelpunkt oder Endzweck der Schöpfung.** Eine nichtige Einbildung schätzt die Dinge, als ob der Mensch der Mittelpunkt des Weltalls wäre und alles Uebrige nur die Bestimmung hätte, menschlichen Zwecken zu dienen. Kant macht sie lächerlich diese Betrachtungsweise nach dem Maßstabe der gewöhnlichen, äußeren, eigennützigen Zweckmäßigkeit, die besonders den Wolfianern geläufig war. Man möge die Natur nach Zwecken erklären, aber nach ihren eigenen inneren, nicht nach unseren Zwecken. Hier steht Kant vollkommen im ächten, naturgemäßen Geist der leibnitzischen Philosophie, die im Hinblick auf das Ganze der Welt die innere Zweckmäßigkeit der Dinge

* Ebendaselbst II. Thl. Hptstück VIII. IX.

** Ebendas. Theil III. S. 371.

bejaht. „Die Unendlichkeit der Schöpfung faßt alle Naturen mit gleicher Nothwendigkeit in sich. Von der erhabensten Classe unter den denkenden Wesen bis zu dem verachtetsten Insekt ist ihr kein Glied gleichgültig, und es kann ihr keines fehlen, ohne daß die Schönheit des Ganzen, welche in dem Zusammenhang besteht, dadurch unterbrochen würde. Indessen wird Alles durch allgemeine Gesetze bestimmt, welche die Natur durch die Verbindung ihrer ursprünglich eingepflanzten Kräfte bewirkt.“ *

So vereinigten sich damals in dem Geiste Kants die mechanischen Theorieen eines Newton mit der lebensvollen Weltanschauung eines Leibnitz. Ja diese letztere erfüllte Kant so lebhaft, daß er ihr nachgab selbst da, wo sie einem dichterischen Verstande mehr als dem wissenschaftlichen folgte. In der leibnitzischen Metaphysik fanden die phantasievollen Vergleichungen und Analogien einen günstigen Spielraum. Durfte der Verstand von dem Bekannten auf das Unbekannte schließen nach dem Gesetze wirklicher Analogie, so ließ die Phantasie diese schon zu geschmeidige Fessel fallen und schloß von dem Bekannten auf das Unerkennbare nach eingebildeten Aehnlichkeiten. Es war die Neigung zu einer solchen phantasirenden Speculation gleichsam eine Mitgift des leibnitzischen Geistes. In Keinem war dieses Talent fruchtbarer als in Herder, dessen „Ideen zur Philosophie der Menschheit“ in vielen Punkten auf Analogien von sehr bedenklicher Sicherheit gestellt waren. Man sollte meinen, der bedächtige Kant hätte nie aufgelegt sein können, diesem Zuge der leibnitzschen Metaphysik zu folgen: er, der später mit so empfindlicher Strenge gerade diesen Zug an Herder's Ideen als „schwärmenden Verstand“ tadelte. Und doch gefiel es ihm, am Ende seiner astronomischen Untersuchungen solchen Analogien nachzugehen, die weit über das Ziel einer möglichen Erkenntniß hinausführten.

* Ebendaselbst Theil III. S. 365.

Er ging aus von einer wohlbegründeten Vergleichung zwischen dem Weltkörper und seinen Bewohnern und zeigte die Abhängigkeit, worin sich die geistigen Kräfte vom Organismus und dieser von der Stellung und Beschaffenheit des Weltkörpers befindet. Er folgerte weiter, daß die Stufenreihe der Planeten analog sein müsse der Stufenreihe ihrer Bewohner, und wie die Vollkommenheit der Planeten mit ihren Entfernungen von der Sonne zunehme, so solle in derselben Gradfolge auch die Vollkommenheit ihrer Bewohner, die körperliche und geistige, wachsen, so daß in unserem Planetensystem die vollkommenste und freieste Geisterwelt auf dem Saturn throne. Zuletzt konnte er der Versuchung nicht widerstehen, diese Aussicht auf ein höheres Geisterreich in einer obern Weltregion mit dem jenseitigen Leben und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele in die beliebte und geläufige Verbindung zu bringen. „Sollte die unsterbliche Seele wohl in der ganzen Unendlichkeit ihrer Dauer an diesem Punkt des Weltraums, an unsere Erde, jederzeit gehaftet bleiben? Wer weiß, ist es ihr nicht zugedacht, daß sie dereinst jene entfernten Kugeln des Weltgebäudes in der Nähe soll kennen lernen? Wer weiß, laufen nicht jene Trabanteu um den Jupiter, um uns dereinst zu leuchten?" *

Diese Hypothesen sind bezeichnend für Kant's damaligen Standpunkt. Aber ebenso bezeichnend sind die Fragezeichen, womit Kant bedächtigerweise seine gewagten Sätze begleitet. Er wollte sie auch damals nicht als endgültige Behauptungen hinstellen. Er hielt diese Vorstellungen keineswegs für ausgemacht, aber auch nicht für unmöglich; er gönnte ihnen gern eine gewisse, der Einbildungskraft gefällige Wahrscheinlichkeit. „Es ist erlaubt, es ist anständig, sich mit dergleichen Vorstellungen zu belustigen, allein Niemand wird die Hoffnung des Künftigen auf so unsichere

* Ebendaselbst Theil III. S. 379. 80.

Bilder der Einbildungskraft gründen." Es war so ernstlich nicht gemeint, daß er seiner astronomischen Fernsicht noch einige Phantasiebilder hinzufügte im metaphysischen Geschmacke des Zeitalters, daß er seine Blicke in den jenseitigen Gegenden etwas zügellos schwärmen ließ. Sein wissenschaftlicher Untersuchungstrieb fesselte ihn in der diesseitigen Welt und verweilte mit Vorliebe in der Betrachtung *unseres* Planeten. Die physische Astronomie führte ihn zur *physischen Geographie*, die sich zu seiner Anthropologie verhielt, wie die Erde zu ihren Bewohnern, und zuletzt wird die innere Natur des Menschen der bleibende Gegenstand für die Untersuchungen der kritischen Philosophie. Man darf in dieser Rücksicht den Entwicklungsgang der kantischen Philosophie mit dem der griechischen vergleichen: sie steigt vom Himmel auf die Erde herab, lernt die Menschen, das irdische Geschlecht, kennen und nimmt zuletzt den Menschen selbst, die menschliche Vernunft, zu ihrem beständigen Vorwurf. So gilt von Kant, was von Sokrates gesagt worden, daß er die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgeführt habe.

V. Die Erde. Achsendrehung. Veraltung. Erdbeben.

Einige kleinere geologische Untersuchungen hängen der Zeit wie dem Geiste nach genau zusammen mit der Naturgeschichte des Himmels. Die Erde hat wie jeder andere Weltkörper eine Bildungsgeschichte gehabt, sie hat viele und gewaltige Revolutionen bestanden, bevor sie fähig wurde, das Wohnhaus des Menschen zu werden. Hier befindet sich mit den biblischen, von der Religion geheiligten, Vorstellungen die Geologie in einem ebenso großen Widerspruch als die kopernikanische Astronomie. Sie beweist, daß zwischen der Entstehung des Planeten und der Entstehung des Menschen ungeheure Zeiträume liegen, welche nöthig waren, um die Erde bewohnbar zu machen. Kant will diese Zeiträume nach Jahrtausenden berechnen, die heutige

Geologie berechnet sie nach Millionen, beide schätzen die Schöpfungsgeschichte nach einem der Bibel fremden Maßstabe.

Vorausgesetzt nun, daß die Erde nach rückwärts eine solche allmälige Entwicklungsgeschichte gehabt hat, läßt sich daraus nicht nach vorwärts manches entscheiden über ihre künftigen Schicksale, ihre Lebensfähigkeit, ihre endliche Dauer? Aus gewissen wissenschaftlich gültigen Daten sucht Kant gleichsam die Zukunft der Erde vorauszubestimmen. Ob sich die Achsendrehung der Erde vermindert, so daß zuletzt ein Zeitpunkt eintreten muß, wo der Wechsel von Tag und Nacht aufhört? * Ob die Entwicklungskraft der Erde im Wachsen oder Abnehmen begriffen ist: ob die Erde veraltet und sich einem endlichen Untergange nähert? ** Diese Fragen untersucht Kant in zwei kleinen Aufsätzen, von denen der erste offenbar später geschrieben, obgleich ein Jahr früher erschienen ist, als die Naturgeschichte des Himmels. *** Die zweite Abhandlung über das Veralten der Erde oder deren zunehmende Unfruchtbarkeit stellt sich ganz auf geologische Gründe, die mit besonnenem Prüfungsgeiste untersucht und abgewogen werden. Man erkennt hier den kritischen Denker. Er gibt von sich aus keine Entscheidung, er will über die Frage nicht dogmatisch absprechen, er prüft nur die Ansichten Anderer, die aus wissenschaftlichen Gründen die Erde für einen

* Untersuchung der Frage, welche von der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das jetztlaufende Jahr aufgegeben worden: ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechslung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe, welches die Ursach davon sei und woraus man sich ihrer versichern könne? 1754.

** Die Frage: ob die Erde veralte? physikalisch erwogen. 1754.

*** Bd. VIII. Th. II. Hptstück 4. S. 292.

absterbenden Körper erklären. Diese Ansichten widerlegt, ihre Gründe entkräftet Kant. Entweder sind die vorgebrachten Gründe falsch oder nicht vollgültig. So läßt Kant behutsamerweise die Sache unentschieden, obwohl er selbst geneigt ist, an eine Abnahme der zeugenden Materie zu glauben. „Ich habe", schließt er seinen Aufsatz, „die aufgeworfene Frage von dem Veralten der Erde nicht entscheidend, sondern prüfend abgehandelt. Ich habe den Begriff richtiger zu bestimmen gesucht, den man sich von dieser Veränderung zu machen hat. Es können noch andere Ursachen sein, die durch einen plötzlichen Umsturz der Erde ihren Untergang zu Wege bringen könnten. Denn ohne der Kometen zu gedenken, so scheint in dem Inwendigen der Erde selber das Reich des Vulcans und ein großer Vorrath entzündeter und feuriger Materie verborgen zu sein, welche unter der obersten Rinde vielleicht immer mehr und mehr über Hand nimmt, die Feuerschätze häuft, und an der Grundfeste der obersten Gewölbe nagt, deren etwa verhängter Einsturz das flammende Element über die Oberfläche führen und ihren Untergang in Feuer verursachen könnte." *

Im Jahre darauf (1755) zeigte sich in einem furchtbaren Weltereigniß das Dasein jener unterirdischen vulcanischen Mächte. Es war das Erdbeben von Lissabon. Viele von Kant's Mitbürgern wünschten von ihm eine nähere Belehrung über diese verheerende Naturerscheinung, die ganz Europa in Schrecken setzte. Der Philosoph ließ sich gern herbei, die nützliche Rolle eines naturwissenschaftlichen Publicisten zu übernehmen und durch eine leitende, gemeinverständliche Schrift die erschreckten Gemüther sowohl wissenschaftlich aufzuklären, als moralisch zu beruhigen. Die Schrift wurde bogenweise ausgegeben; es war das einzigemal in seinem Leben, daß Kant drucken ließ, während er noch

* S. Bd. IX. S. 23.

mit dem Manuscripte selbst beschäftigt war. Gleich im Anfange der Schrift erklärte er, daß er nicht Unglücksfälle erzählen, sondern das Erdbeben lediglich als Naturerscheinung begreiflich machen wolle. Er stellte die Thatsache fest, beschrieb deren Verlauf, erklärte sie rein geologisch aus der innern vulcanischen Beschaffenheit der Erde selbst, ganz unabhängig von dem Einfluße fremder Weltkörper, womit Unverständige das Erdbeben hatten in Verbindung setzen wollen. So wußte er durch eine solche Erklärungsweise die Gemüther auch moralisch zu beruhigen und zu erheben. Er verwarf bei dieser Gelegenheit wiederholt und auf das Nachdrücklichste jene unverständige teleologische Betrachtung, die das mächtige Naturereigniß nur von seiner schrecklichen und menschenfeindlichen Seite ansah. Kant faßte blos die naturgesetzliche Nothwendigkeit in's Auge. Es sei weder ein Unglück noch eine Strafe, sondern eine Naturerscheinung, bewirkt durch eine Reihe natürlicher Ursachen, vorherverkündigt durch mancherlei natürliche Vorboten. Das Weltall sei nicht gemacht, damit der Mensch lauter Bequemlichkeiten habe, der menschliche Nutzen oder Schaden sei nicht der Grund oder Endzweck der Dinge. Das Uebel in der Welt trifft immer nur den Theil, nicht die Ordnung des Ganzen. Was an diesem Punkte der Welt als Unglück wirkt, ebendasselbe erscheint an einem andern Punkte als Segen. Das Erdbeben, welches Lissabon vernichtet, vermehrt in Teplitz die Heilquellen. „Der Mensch ist von sich selbst so eingenommen", sagt Kant am Schluß seiner Abhandlung, „daß er sich lediglich als das einzige Ziel der Anstalten Gottes ansieht, gleich als wenn diese kein anderes Augenmerk hätten, als ihn allein, um die Maßregeln in der Regierung der Welt darnach einzurichten. Wir wissen, daß der ganze Inbegriff der Natur ein würdiger Gegenstand der göttlichen Weisheit und ihrer

Anstalten sei. Wir sind ein Theil derselben und wollen das Ganze sein.“ *

VI. Optimismus. Wolfische Beweise.

Diese Betrachtungsweise zeigt unverkennbar ihre Verwandtschaft mit Leibnitz. Kant war mit dem letztern einverstanden im Begriff der naturwissenschaftlichen Teleologie: einer nach Zwecken geordneten Welt. Er ist mit ihm einverstanden im Begriff der Theodicee: der Schöpfung und Ordnung der Welt durch göttliche Weisheit. Seine Weltansicht ist wie die Leibnitzens optimistisch. Kant vertheidigt die optimistische Weltansicht, indem er das Erdbeben von Lissabon erklärt, ein Ereigniß, ganz dazu angethan, ein Jedermann einleuchtendes Zeugniß gegen die Optimisten abzulegen, und den gesunden Menschenverstand selbst pessimistisch zu machen. In der That hatte das Schicksal Lissabons den Wortführer des aufgeklärten Verstandes, Voltaire, bewogen, ein Wortführer des Pessimismus zu werden. ** Von hier kam der erste Grund seines Zwiespaltes mit J. J. Rousseau, der sich auf Leibnitz und Pope, den deutschen Metaphysiker und den englischen Dichter, berief in seinem Glauben an die beste Welt, die er gegen Voltaire vertheidigte. *** Pope und der ihm verwandte Haller in ihren Lehrgedichten vom Ursprunge des Uebels, der besten Welt u. s. f. entsprachen ganz dieser leibnitz-kantischen Denkweise. Bekanntlich waren sie Kant's Lieblingspoeten; in seinen Schriften und Vorlesungen nahm er gern und häufig ihre Aussprüche, um

* Bd. IX. S. 61. Schlußbetrachtung. Vgl. Einleitung S. 27.

** Vergl. die beiden Gedichte Voltaire's „sur le désastre de Lisbonne“ und „sur la loi naturelle“.

*** Correspondance de J. J. Rousseau. T. I. Lettre à Voltaire. le 18. Aout 1756.

seine metaphysischen Sätze gleichsam beredter und eindringlicher zu machen. Der letzte Theil der Naturgeschichte des Himmels ist wie besäet mit Pope-Haller'schen Versen.

„Le tout est bien“ hatte Rousseau gegen Voltaire behauptet. Die optimistische Weltansicht hing in Rousseau sehr genau mit seinem Theismus zusammen, sie war nach seinem eigenen Dafürhalten dessen nothwendige Folge. Sein Theismus war der Glaube an die ideale Vollkommenheit der Natur, zu der Rousseau die Menschen zurückführen, die er namentlich durch eine neue Erziehung in einem neuen Menschengeschlechte wiederherstellen wollte, daher die Anziehungskraft, welche die Schriften Rousseau's, besonders der Emil, auf Kant ausübten. Uebrigens wäre es eine sehr interessante und lehrreiche psychologische Studie, in der Gemüthsverfassung Voltaire's und Rousseau's die Züge etwas näher zu verfolgen, die den Einen mitten im Genusse der Welt, im Reichthum und Ruhm, die er begehrt und besitzt, zum Pessimisten, und den Andern mitten unter den Verfolgungen der Welt, in der Einsamkeit und Armuth, unter dem beständigen Druck eines krankhaften Argwohns, zum Optimisten gemacht haben.

Die Streitfrage zwischen den beiden Weltansichten reizte die philosophirenden Geister und war ein beliebtes Thema ihrer Disputationen. Sie sollte auch in Königsberg bei einem akademischen Anlaß auf dem Katheder verhandelt werden. Der Magister Weymann hatte eine Schrift de mundo non optimo drucken lassen, die er öffentlich vertheidigen wollte. Kant war aufgefordert, die Opposition zu führen; er lehnte sie ab und schrieb statt dessen als Programm seiner Vorlesungen den „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus.“* Ohne sich auf die Zeugnisse der Erfahrung einzu-

* S. Bd. VI. No. I. S. 1—10.

lassen, gab Kant in dieser Schrift blos den metaphysischen Lehrbegriff der besten Welt, gestützt auf lauter Beweisführungen der wolfischen Schule. Nur eine Welt könne die vollkommenste sein; diese vollkommenste Welt müsse in dem Stufenreich der Dinge bestehen, deren oberstes Wesen Gott selbst sei, unter allen möglichen Welten müsse die wirkliche deßhalb die vollkommenste sein, weil sie sonst nicht wirklich (d. h. geschaffen) sein würde. Er bewies auf diese Weise, wie schon Leibnitz gethan hatte, die Vollkommenheit der Welt durch ihre Wirklichkeit.

In keiner Schrift erscheint Kant gebundener an die leibnitz-wolfische Denkweise, nirgends so sehr eingenommen von den Schulbegriffen der dogmatischen Metaphysik. Kein Wunder daher, daß diese Schrift Hamann so sehr mißfiel, der sogleich die Schwäche der wolfischen, überhaupt der dogmatischen Verstandes-Philosohhie in den kantischen Sätzen wiedererkannte und mit wenigen Worten dieselbe so deutlich und treffend bloslegte, als er kaum sonst wo geurtheilt hat. Wenigstens wüßte ich in den tiefsinnigen Schriften Hamann's kaum eine zweite so einfach und klar geschriebene Stelle. Kant hatte ihm ein Exemplar seiner Betrachtungen über den Optimismus zugeschickt. „Seine Gründe" schreibt Hamann an Lindner, „verstehe ich nicht; seine Einfälle aber sind blinde Jungen, die eine eilfertige Hündin geworfen. Wenn es der Mühe lohnte, ihn zu widerlegen, so hätte ich mir wohl die Mühe geben mögen, ihn zu verstehen. Er beruft sich auf das Ganze, um von der Welt zu urtheilen. Dazu gehört aber ein Wissen, das kein Stückwerk mehr ist. Vom Ganzen also auf die Fragmente zu schließen ist eben so als von dem Unbekannten auf das Bekannte. Ein Philosoph, der mir befiehlt, auf das Ganze zu sehen, thut eine eben so schwere Forderung an mich als ein anderer, der mir befiehlt, auf das Herz zu sehen, mit dem er schreibt, das Ganze ist mir eben so verborgen, wie mir Dein Herz ist. Meinst Du denn,

daß ich Gott bin? Du machst mich dazu durch deine Hypothese oder hältst Dich selbst dafür. Die Unwissenheit oder Flüchtigkeit im Denken macht eigentlich stolze Geister; je mehr man aber darin weiterkömmt, desto demüthiger wird man, nicht im Stil, aber am inwendigen Menschen, den kein Auge sieht und kein Ohr hört, und keine Elle ausmißt."*

Diese ganze Stelle würde Kant der kritische Philosoph unterschrieben haben. Es begreift sich daher, daß Kant der kritische Philosoph unter allen seinen früheren Schriften keiner abgeneigter war, als der über den Optimismus. Sein Biograph Borowski erzählt uns, daß er Kant einige Jahre vor dessen Tode um die Schrift gebeten habe, in der Absicht, sie einem Freunde zu schicken. „Mit wirklich feierlichem Ernste," fährt Borowski fort, „bat mich Kant, dieser Schrift über den Optimismus doch gar nicht mehr zu gedenken, sie, wenn ich sie doch irgendwo auftriebe, keinem zu geben, sondern gleich zu kassiren." Wenn nun der Biograph seinerseits hinzufügt, daß er wirklich nicht wisse, was Kant zu solcher Härte gerade gegen dieses sein Erzeugniß bewogen habe,** — so sehen wir daraus, daß Borowski niemals gewußt hat, welcher Philosoph Kant gewesen und was er geworden war im Gange seiner Entwicklung. Er kannte den Denker nicht, dessen Leben er skizzirt hat. Die Schrift über den Optimismus, so dürftig sie ist, bezeugt unzweideutig den dogmatischen Metaphysiker in seiner abhängigen Gestalt. Sie ist unter allen früheren Schriften Kant's diejenige, die er am wenigsten noch einmal geschrieben haben würde. So

* Hamann's Schriften. Herausgeg. von Friedrich Roth. Th. I. Br. 58. (12. Oct. 1759.) S. 491.

** Borowski Darstellung des Lebens und Charakters Kant's. S. 58. 59. Anmerkung.

wenig er seine Autorschaft verleugnen wollte, so durfte er wünschen, diese Schrift niemals geschrieben zu haben.

Akademische Abhandlungen.

VII. Kritik der wolfischen Metaphysik. Der Satz vom Grunde. Wolf und Crusius.

Wir haben früher behauptet, daß Kant im Grunde niemals ein dogmatischer Schulmetaphysiker gewesen sei, doch erscheint er als solcher in seiner Schrift über den Optimismus. In der That legen wir auf dieses Zeugniß ein sehr geringes Gewicht. Nicht in der optimistischen Denkweise an sich, sondern in den wolfischen Beweisen, worauf sie gestützt wird, liegt der dogmatische Charakter. Es läßt sich genau nachweisen, daß Kant diese Beweise mehr nach außen, wie zur akademischen Etikette, annahm, daß er ihnen eine innere Geltung nicht zuschreiben konnte, da er sie schon in früheren Schriften erschüttert hatte. Der Versuch über den Optimismus ist seinem ganzen Charakter nach, sowohl was den Anlaß als die Ausführung betrifft, durchaus exoterisch. Er beruft sich unter Anderm auf den leibnitz-wolfischen Satz, daß zwei Dinge nicht vollkommen einerlei Realität haben, daß deshalb nicht zwei oder mehrere gleich vollkommene Welten existiren können. Aber eben diesem Satze hatte Kant in seiner Habilitationsschrift einige Jahre vorher widersprochen. Und nicht blos diesem Satze, sondern überhaupt der leibnitz-wolfischen Philosophie in sehr wesentlichen Punkten. So war es Kant wenn auch mit dem Glauben an die beste Verfassung der wirklichen Welt, doch gewiß nicht mit den dafür aufgestellten Gründen in Wahrheit wissenschaftlicher Ernst. Oder es wäre zwischen den Betrachtungen über den Optimismus vom Jahre 1759 und der akademischen Habilitationsschrift vom Jahre 1755 ein auffallender Widerspruch, der einem offenbaren Rückschritt gleichkäme.

Wir haben früher erzählt, aus welchen Gründen die Habilitation Kant's die Vertheidigung von drei verschiedenen Abhandlungen verlangte. Von diesen Schriften ist hier die Rede. Die erste Schrift ging gegen die cartesianische Körperlehre, die durch die newton'sche berichtigt werden sollte. Die bestimmten Cohäsionszustände der Körper, feste und flüssige, lassen sich nicht, wie die Cartesianer behaupten, aus den räumlichen Verhältnissen der Theile erklären. Es bedarf dazu der Vermittlung einer elastischen Materie, in deren undulatorische Bewegung Kant das Wesen der Wärme setzt.* Wichtiger für die späteren Begriffe der kantischen Naturphilosophie ist die dritte Abhandlung.** Der Grundbegriff der leibnitzischen Metaphysik sind die Monaden, der Grundbegriff der Geometrie ist der Raum. Die Monaden sind ihrem Wesen nach untheilbar, der Raum dagegen in's Endlose theilbar. So scheint zwischen beiden ein unauflöslicher Widerspruch zu bestehen. Wie können Monaden im Raum existiren? Wie können sie als räumliche Größen begriffen werden? Die Metaphysik kann die Körper nicht ohne Monaden, die Mathematik die Körper nicht ohne Raum begreifen? Wie vereinigt sich hier der metaphysische mit dem geometrischen Begriff? Mit andern Worten: wie sind Körper möglich? Das ist die Frage, die Kant in seiner physischen Monadologie beantwortet. Die Monade beschreibt durch ihre Kraft eine räumliche Sphäre, in der sie alle übrigen von sich ausschließt. Kraft ihrer Undurchdringlichkeit muß sie einen Ort behaupten oder eine räumliche Wirkungssphäre einnehmen. Schon Leibnitz hatte die Kraft der Undurchdringlichkeit oder Trägheit als die materia prima begriffen, woraus er die wirkliche Materie ableitete. Kant fügt

* Meditationum quarundam de igne succincta delineatio.

** Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I continet monodologiam physicam.

dieser Kraft die newton'sche Attraction hinzu, um aus dem Zusammenwirken beider die bestimmte Raumerfüllung, das Volumen des Körpers, zu erklären. Er geht also auch hier darauf aus, in den Elementarbegriffen der Körperlehre Leibnitz und Newton zu vereinigen. Diese Abhandlung ist der erste Versuch, den Kant macht, den Begriff der Materie zu construiren als das gemeinschaftliche Product zweier Factoren, der Attraction und Repulsion. In dieser Rücksicht bildet sie den ersten Keim zu seiner spätern Naturphilosophie.*

Den größten Nachdruck legen wir auf die zweite Abhandlung, die eigentliche Habilitationsschrift.** Sie macht die Erkenntnißtheorie der dogmatischen Metaphysik zum Gegenstande ihrer Kritik. Zwar steht diese Kritik selbst noch innerhalb der dogmatischen Grenzen, aber sie widerstreitet bereits den leibnitz-wolfischen Lehren in wichtigen Punkten. Wäre es nicht das gewöhnliche Schicksal solcher Dissertationen, daß sie unbeachtet bleiben, so dürfte man sich wundern, warum die Darstellungen der kantischen Philosophie diese Schrift nicht eingehender beleuchten. Einige der Hauptschriften des nächsten Decenniums sind hier schon vorgebildet. Man findet Kant bereits auf dem Wege sowohl zu dem Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, als zu der Schrift über den einzigen möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes. Auch gehörte nur ein Schritt dazu, um „die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren" zu entdecken.

Was aber vor Allem wichtig und folgenreich ist: Kant untersuchte in dieser Schrift zum erstenmal den Satz des

* Ibid. prop. V (pg. 413). VI. VIII. X. 16.

** Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.

Grundes, den Begriff der Causalität. Er ist auf dem Wege, in demselben Punkte mit Hume zusammenzutreffen; noch freilich ist er von Hume weit entfernt. Doch dem Inhalte nach ist es dasselbe Problem, das er untersucht, wenn auch seine Untersuchung noch im Geiste der dogmatischen Metaphysik verläuft. Innerhalb der letztern war bereits der Satz des Grundes streitig geworden. Er bildete die Streitfrage zwischen den Wolfianern und Crusius. Zu dieser Streitfrage nimmt Kant, wie zu der früheren zwischen Cartesius und Leibnitz, eine schiedsrichterliche Stellung.

Nach dem Satze des Grundes soll Alles geschehen, bestimmt durch wirkende Ursachen. Davon wollte Crusius die menschlichen Handlungen ausgenommen wissen. Er setzte jenem Dogma der Causalität die menschliche Willensfreiheit entgegen als ein widerlegendes oder wenigstens einschränkendes Zeugniß. Hier macht Crusius, insbesondere vom theologischen Standpunkte aus, alle die Einwände, welche die deterministischen Systeme von jeher erfahren haben. Er erklärt die leibnitz-wolfische Philosophie für baaren Determinismus, weil sie den Satz des Grundes als ein metaphysisches Princip, d. h. in strenger Allgemeinheit, gelten läßt. Wenn demnach Alles, auch die menschlichen Handlungen, diesem Gesetze folgen, so hören unsere Handlungen auf, frei, willkürlich, zurechnungsfähig, strafwürdig zu sein; der Unterschied des Guten und Bösen erlischt, mit ihm das sittliche Leben in seinem durch die Gesinnung bestimmten Charakter. Auch werde hier nicht geholfen mit jener Unterscheidung, welche die Wolfianer gemacht hatten, zwischen der geometrischen und moralischen (unbedingten und bedingten) Nothwendigkeit. Sind einmal die menschlichen Handlungen nicht frei im Sinne der Willkühr, so ist es gleichgültig, welchen Namen ihre Nothwendigkeit führt; sie sind determinirt, gleichviel wodurch, d. h. sie können nicht anders sein als sie sind.

Diese Einwände, welche Crusius von Seiten der Willensfreiheit dem Satze des Grundes entgegenstellt, sucht Kant aus dem Wege zu räumen. Darin stimmt er mit Crusius überein, daß es mit jener wolfischen Unterscheidung nicht gethan sei, daß die Freiheit der menschlichen Handlungen nicht weniger geleugnet werde, wenn man den Grad oder das Quantum ihrer Nothwendigkeit vermindere. Vielmehr sind die Bestimmungsgründe unserer Handlungen anderer Art. Sie sind nicht „physiko-mechanisch,“ sondern psychologisch; es sind innere Bestimmungsgründe, Neigungen, welche durch Vorstellungen bestimmt werden. So ist der menschliche Wille durchgängig spontan; er ist frei, wenn ihn die Vernunft selbst, die Vorstellung des wahrhaft Guten, zum Handeln bestimmt.* Man sieht, daß sich Kant, indem er Wolf preisgiebt, in den Mittelpunkt der leibnitzischen Vorstellungsweise zurückzieht, um von hier aus den Satz des Grundes gegen Crusius zu retten und die Geltung der Causalität auch in der moralischen Welt aufrecht zu halten. Er hebt die Nothwendigkeit nicht auf, indem er an die Stelle der äußeren Bestimmungsgründe die inneren, der physiko-mechanischen die psychologischen, oder kurzgesagt, an die Stelle der Ursachen die Motive setzt. Die überwiegende Neigung von Innen her soll den menschlichen Willen entscheiden, das ist Selbstbestimmung, aber keine freie: das ist „Heteronomie,“ wie Kant später diesen Standpunkt und überhaupt sämmtliche dogmatische Moralsysteme im Gegensatz zu dem seinigen bezeichnete.

Der Satz des Grundes gilt ihm als Axiom, von dem keine Ausnahme stattfindet, das in unbeschränkter Geltung den ganzen menschlichen Willen unter sich begreift: so weit ist Kant an dieser Stelle entfernt von seinem spätern kritischen Standpunkt. Die Causalverknüpfung der Dinge gilt ihm als eine objective,

* Ebendaselbst. prop. IX. Bd. III. S. 19—31.

in der Natur selbst begründete: so weit ist Kant noch entfernt von dem Geiste der hume'schen Untersuchung.

Nicht die Geltung der Causalität will er beschränkt, nur deren Fassung in der leibnitz-wolfischen Philosophie will er nach dem Vorgange von Crusius berichtigt wissen. Alles in der Welt hat seinen bestimmenden Grund (ratio determinans). Man soll „bestimmend" sagen nicht „zureichend (sufficiens)", denn für die zureichenden Gründe giebt es kein entscheidendes Merkmal, wohl aber für die bestimmenden. In jedem wahren Urtheil ist das Prädicat mit dem Subject durch einen solchen bestimmenden Grund verknüpft. Das Merkmal dieses bestimmten Prädicats ist die Ausschließung seines Gegentheils.* Wenn ich genau einsehe, daß alle Urtheile entweder analytische oder synthetische sind, wenn ich ebenso genau einsehe, daß die Erfahrungsurtheile nicht analytisch sind, so habe ich den Grund, der mich zu dem Urtheile bestimmt: die Erfahrungsurtheile sind synthetisch.

Diese Bestimmungsgründe können vorhergehende oder nachfolgende sein (rationes antecedenter aut consequenter determinantes). An sich genommen sind freilich die Gründe allemal früher als die Folgen, das Bestimmende früher als das Bestimmte; aber für unsern Verstand kann sich das Verhältniß umkehren: entweder erkennen wir die Folgen aus den gegebenen Gründen, so urtheilen wir „antecedenter", oder wir erkennen die Gründe aus den gegebenen Folgen, so urtheilen wir „consequenter." Dort schließen wir aus dem Baum auf die Früchte, hier von den Früchten auf den Baum. In dem ersten Fall ist die ratio determinans Grund der Sache, Realgrund, „ratio essendi vel fiendi;" in dem zweiten ist die ratio determinans Grund unserer Erkenntniß, Idealgrund, „ratio cognoscendi."**

* Ebendaselbst. prop. IV.

** Ebendaselbst prop. V.

Diesen Unterschied hatte Wolf nicht gemacht; Crusius führte ihn ein; Kant bejaht ihn ausdrücklich und zieht daraus wichtige Folgen. Der Unterschied nämlich zwischen vorhergehenden und nachfolgenden Bestimmungsgründen ist offenbar der erste Fingerzeig zur Unterscheidung unserer Erkenntnißurtheile in solche, die a priori folgen, und in solche, die a posteriori schließen: in Vernunft- und Erfahrungsurtheile. Und diese Unterscheidung, weiter verfolgt, führt an die Schwelle der hume'schen Untersuchung, führt zu dem Unterschiede der analytischen und synthetischen Urtheile. Doch soweit geht Kant an dieser Stelle noch nicht.

Vorderhand genügt die Unterscheidung der Real- und Idealgründe, welche die Wolfianer nicht unterschieden und darum verwechselt haben, um die dogmatische Metaphysik in folgenden wesentlichen Punkten zu berichtigen und zu widerlegen.

1. Beweis vom Dasein Gottes.

Nichts kann den Realgrund seines Daseins in sich selbst haben, oder es müßte vor seinem Dasein existiren, was zu behaupten eine offenbare Ungereimtheit wäre. Durch eine solche Ungereimtheit hat seit Cartesius die Metaphysik vermöge des ontologischen Beweises das Dasein Gottes demonstriren wollen. Man wollte aus dem Begriff Gottes dessen Dasein folgern. Wie hat man geschlossen? Weil Gott als das allervollkommenste Wesen gedacht werden müsse, so müsse er existiren, denn die Existenz sei in eben jenem Begriff, wie das Merkmal in der Vorstellung, enthalten. Wie hätte man schließen sollen? Weil Gott seinem Begriff nach das allervollkommenste Wesen sei, so müsse er auch als existirend gedacht werden. Also was hat man verwechselt? Offenbar den Realgrund mit dem Idealgrund: man hat den ersten behauptet, während man den andern allein behaupten konnte.

Kant berichtigt diesen fehlerhaften ontologischen Beweis. Nicht aus der Denkbarkeit Gottes, sondern aus der Denkbarkeit (Möglichkeit) der Dinge will er die Nothwendigkeit des göttlichen Daseins dargethan wissen. Es könnte Nichts gedacht werden, wenn nicht Etwas wäre; es könnte nichts sein, wenn es nicht einen letzten Grund aller Dinge, ein absolut nothwendiges Wesen, d. h. Gott gäbe. Es muß ein Wesen existiren, ohne welches Alles Andere unmöglich sein, unmöglich gedacht werden könnte. Nun ist Etwas, also ist Gott. Es ist diese Form, in der Kant später den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes aufstellte. Diese Form erklärt er hier für die einzig richtige des ontologischen Beweises, den er später als den einzig möglichen Beweis vom Dasein Gottes überhaupt geltend machte, den er in der Kritik der reinen Vernunft als diesen einzig möglichen Beweis, der alle übrigen stützt, widerlegte.*

2. Negative Bestimmungsgründe.

Nichts geschieht ohne Realgründe (vorhergehende Bestimmungsgründe). Hier trifft Kant auf die Einwände von Crusius rücksichtlich der menschlichen Handlungen, die nach Crusius entweder ohne solche Gründe geschehen oder aufhören, moralisch zu sein. Nach Kant schließt das determinirte Handeln keineswegs das moralische aus. Vielmehr sollen in der menschlichen Natur die Bestimmungsgründe moralische Triebfedern werden.

Aber, was uns wichtiger erscheint, Kant versucht seinen orthodoxen Gegner zugleich logisch zu widerlegen und macht zu diesem Zwecke einen Versuch, den er später in einer seiner bedeutsamsten und scharfsinnigsten Abhandlungen ausgeführt hat.

* Vergl. ebendaselbst. prop. VI. scholion prop. VII. S. 13—16. Vergl. in diesem Werke Buch I. Cap. V. Nro. III. Buch II. Cap. X. Nro. II. Buch I. Cap. V. Nro. III.

Nach Crusius soll es keine Realgründe geben, welche die menschlichen Handlungen bestimmen. Eine Handlung geschieht, d. h. sie tritt jetzt in Existenz; d. h. sie hat vorher nicht existirt. Gesetzt, wir können ihre gegenwärtige Existenz nicht begründen, so steht die Frage offen, ob nicht ihre vorherige Nichtexistenz sich begründen läßt? Fehlen die positiven Bestimmungsgründe, warum diese Handlung jetzt geschieht, so finden sich doch negative Bestimmungsgründe, warum sie vorher nicht geschah. Es ist aber klar, daß folgende Sätze identisch sind: die Handlung geschieht jetzt = sie geschah vorher nicht; ihre gegenwärtige Existenz = ihrer vorherigen Nichtexistenz. Hat man die letztere begründet, so hat man eben dadurch auch die erste erklärt.

Negative Bestimmungsgründe sind auch Gründe. Das Nichtsein einer Handlung ist auch ein zu erklärendes Etwas. Oder ganz allgemein ausgedrückt: die Negation ist nicht gleich Nichts, sie ist etwas, sie ist eine reale Größe, nur negativ in Beziehung auf eine andere. Daß negative Gründe reale Gründe, negative Größen reale Größen sind: dieser fruchtbare und folgenreiche Begriff geht dem Geiste Kant's an dieser Stelle auf. Hier liegt der erste Keim zu seinem spätern „Versuch, die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen." Dieser Versuch ist ebenfalls gegen Crusius gerichtet, er bestreitet dessen Begriff der logischen Negation, er will diesen Begriff durch die Mathematik verbessern.

Eine Handlung negativ begründen heißt keineswegs, dieselbe nicht begründen, sondern ihr Nichtgeschehen, d. h. ihre Unterlassung begründen. Wenn ich weiß, warum die Handlung bis zu diesem Augenblicke nicht geschehen ist, so weiß ich auch, warum sie in diesem Augenblicke geschieht, vorausgesetzt, daß sie geschieht. Kant selbst fühlt, daß er hier einen Begriff einführt, der die bisherige Logik, namentlich die seines Gegners, übersteigt. Darum setzt er hinzu: „Wenn diese Beweisführung

wegen ihrer zu tiefen Begriffsanalyse etwas zu dunkel scheinen sollte, so möge man sich mit dem begnügen, was ich früher gesagt habe."* Er bricht ab, und die Fortsetzung folgt in jener späteren Abhandlung, die das hier berührte Thema an der Wurzel ergreift und ausführt. Hätte man die kantische Habilitationsschrift genauer eingesehen, so würde man den Versuch über die negativen Größen besser erklärt und vor Allem seine wahre Absicht erkannt haben.

3. Verhältniß von Grund und Folge.

Was endlich das logische Verhältniß von Grund und Folge angeht, so begreift Kant dasselbe als Identität: so daß nichts aus dem Grunde folgt, als was in ihm enthalten war, daß in der Folge nicht mehr enthalten ist als im Grunde.** Daraus schließt er richtig, daß die Summe aller Realität in der Welt immer dieselbe bleibe, daß sie auf natürlichem Wege weder vermehrt noch vermindert werde: ein Satz, den schon die griechische Metaphysik in ihren Anfängen behaupten mußte.**

* Cum vero id, quod entis existentis antecedentem non existentiam determinat, praecedat notionem existentiae, idem vero, quod determinat, ens existens antea non exstitisse, simul a non existentia ad existentiam determinaverit, (quia propositiones: quare, quod jam existit, olim non extiterit, et quare, quod olim non exstiterit, jam existat, revera sunt identicae) h. e. ratio sit existentiam antecedenter determinans, sine hac etiam omnimodae entis illius, quod ortum esse concipitur, determinationi, hinc nec existentiae locum esse abunde patet. Haec si demonstratio propter profundiorem notionum analysin cuiquam subobscura esse videatur, praecedentibus contentus esse poterit. Sect. II. prop. VIII. Schol. pg. 18.

** Sect. II. prop. X. No. 1. 2. 3. pg. 31.

Diesen Satz, den auch Leibnitz ausgesprochen hatte, wiederholt Kant in seinem Versuch über die negativen Größen. Dort hat man ihn bemerkt und als besondere Wichtigkeit hervorgehoben, als ob er der Grundgedanke dieser Schrift wäre. Er ist eine bloße selbstverständliche Folgerung aus dem Grundgedanken der Schrift, und keineswegs dort zum erstenmale von Kant aufgestellt worden.

Sowie Kant das Verhältniß von Grund und Folge an dieser Stelle beweist, ist die Folge im Grunde enthalten, läßt sich mithin die Folge aus dem Grunde schöpfen, sobald man den letzteren nur genau einsieht und sorgfältig zergliedert. Demnach ist alles Begründen ein bloßes Folgern, alles Folgern und Schließen ein Zergliedern oder Analysiren der Begriffe, *alles Erkennen mithin ein analytisches Urtheilen.* Noch also gelten im Verstande Kants die Causalurtheile nicht für synthetische. Sobald sie als solche erkannt werden, beginnt das hume'sche Problem. Noch also hat Kant dieses Problem nicht erkannt, so sehr ihn der Inhalt desselben — der Satz des Grundes — beschäftigt.

Sind Grund und Folge identisch, so ist alles Erkennen durch Gründe nichts als Analysis der Begriffe, so sind alle Schlußfolgerungen analytische Urtheile, oder, was dasselbe heißt, verdeutlichte Begriffe, so erlaubt der logisch richtige und vollkommene Schluß nur eine einzige Form. Genau unter diesem Gesichtspunkt beurtheilt Kant einige Jahre später die Lehre von den Schlüssen und entdeckt hier die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren.

4. Metaphysische und physikalische Grundsätze. Wolf und Newton.

Eine solche Tragweite hat die kantische Habilitationsschrift von den ersten Grundsätzen der metaphysischen Erkenntniß. Sie enthält die Anlage für die drei ersten Schriften des folgenden

Decenniums. Ich sage nicht, daß sie diese folgenden Schriften nach einem bewußten Plane beabsichtigt, sondern daß sie dieselben vorbereitet, daß sie den Geist Kants auf die Punkte hinführt, die er dort untersucht, daß sie mit einem Worte die Entstehung der folgenden Schriften erklärt, die sonst ohne Zusammenhang dastehen.

Ueber den Zweck selbst der Habilitationsschrift sind wir nicht im Dunkeln. Ihr letzter Theil sagt uns, wohin sie zielt. Sie hat die deutliche Absicht, die Grundsätze der metaphysischen Erkenntniß so zu fassen, daß sie der newton'schen Naturphilosophie nicht widerstreiten. Wenn Alles in der Welt seine Realgründe hat, so muß es einen realen (physischen) Zusammenhang der Dinge geben, so müssen die Dinge in Zeit und Raum mit einander verknüpft sein. Daraus folgt das wirkliche Dasein der Körper, und daß die Seele mit dem Körper auf nothwendig-natürliche Weise zusammenhängt. Aus dem Satze des Grundes folgert Kant die Nothwendigkeit der Succession und Coexistenz. Jene erklärt die zeitliche Veränderung und den Wechsel der Dinge, diese deren räumliche Gemeinschaft. Unabhängig von einander können die Dinge nur dann eine geordnete Welt bilden, wenn sie von Gott, als ihrem gemeinschaftlichen Urheber, in Uebereinstimmung gesetzt werden. Kant will den Begriff der Weltharmonie vereinigen mit dem der realen Verknüpfung. Er verwirft das System der Harmonie, welches den physischen Zusammenhang der Dinge ausschließt: die leibnitzische Lehre der harmonia praestabilita. Er verwirft das System der gelegentlichen Ursachen, das den Zusammenhang zwischen Seele und Körper als ein fortgesetztes Wunder ansieht: den Occasionalismus von Malebranche und Geulinx. Die Weltharmonie im kantischen Sinn besteht in und durch den physischen Zusammenhang der Dinge. Was heißt das anderes, als metaphysisch begründen, was Kant schon in der Naturgeschichte des Himmels gewollt hatte: die

Einheit von Schöpfung und Natur, Harmonie und Mechanismus, teleologische und mechanische Naturerklärung, Leibnitz und Newton?*

Das ist der Grundgedanke, der die Schriften dieses ersten Decenniums durchdringt und hier in seiner Allgemeinheit hervortritt. Dabei ist Kant offenbar mehr geneigt, sich Leibnitzen zu widersetzen, als Newton. Er stellt sich auf den Boden der englischen Naturphilosophie, er geht von hier weiter zur englischen Erfahrungsphilosophie, welche die Grundsätze aufgestellt hatte, nach denen Newton sein Lehrgebäude entwarf: er geht von Newton zu Locke und Hume.

Indessen hat bis jetzt, ernsthaft erwogen, die leibnitz-wolfische Metaphysik unter den Händen Kants noch nichts entschieden verloren, denn Leibnitz selbst hat den mechanischen Weltzusammenhang, die Geltung der wirkenden Ursachen, so wenig geleugnet, daß er sie vielmehr in seiner Weise rechtfertigte und den Physikern, sogar den Materialisten, gerecht wurde. Die kantische Lehre von der Harmonie ist in der That von der leibnitzischen nicht verschieden. Aber Kant möchte sie gern davon unterscheiden. Er hat den Drang, das metaphysische Joch abzuschütteln, aber noch fehlt ihm dazu die überlegene Macht. Noch ist dieses Lehrgebäude ihm nicht verfallen. Sehr viele Einwände, die Kant gegen Leibnitz kehrt, sind leicht eben so viele Mißverständnisse. Er beurtheilt Leibnitz sehr oft durch das Medium der wolfischen Philosophie, nimmt deren Begriffe, wie sie in jenem Medium erscheinen, das sie verflacht. Ueberhaupt steht es mißlich mit Kant's Auffassungen fremder Systeme. Er war so sehr mit seinen eigenen Gedanken beschäftigt, daß es ihm schwer fiel, sich in den Geist einer anderen Philosophie zu versetzen. Später war es ihm geradezu

* Vgl. ebendas. Sect. III. prop. XII. usus 2. pg. 38. prop. XIII. usus 6. S. 43.

unmöglich. Leibnitzen kannte er nur nach Art der Wolfianer, Spinoza kannte er so gut als nicht. Die Scholastiker lagen ihm ganz fern. Die griechischen Systeme faßte und beurtheilte er stets in den allgemeinsten Charakterzügen, die oft nicht einmal die Sache treffen, wie es ihm selbst bei Plato und Aristoteles begegnet. Er gruppirt die Lehren der Alten, wo er sie anführt, mehr wie es ihm bequem scheint, als nach deren eigenthümlicher Stellung.

Wir bemerken einmal für immer diesen Mangel, um nicht von Neuem darauf zurückzukommen. Für den Werth und die Sache Kants ist er von geringer Bedeutung und im Grunde von gar keinem Einfluß. In einer gewissen Rücksicht ist er sogar seiner Sache günstig. Kant ging einer Aufgabe nach, die er durch sich allein lösen mußte, zu deren Lösung die gründlichste Kenntniß der früheren Philosophen nichts helfen konnte. Daß er diese Kenntniß nicht brauchte, war ein Hinderniß weniger auf dem langen und mühseligen Wege seiner Untersuchung.

Fünftes Capitel.

Zweite Stufe: Kant im Gegensatz zur dogmatischen Metaphysik, unter dem Einfluß der englischen Philosophie.

In der Abhandlung über die obersten Grundsätze unserer Erkenntniß hatte Kant einige (in dem vorigen Abschnitt von uns beleuchtete) Gesichtspunkte gewonnen, welche die bisherige Logik und Metaphysik bedrohen, unter denen jetzt Kant die ersten ernstlichen Feldzüge gegen die Schulphilosophie unternimmt. Die gemeinschaftliche Wurzel jener neuen Gesichtspunkte bildet der Satz des Grundes, wie Kant dieses Denkgesetz auffaßt.

Alles Begründen und Folgern, also das Erkennen überhaupt, ist ein Zergliedern der Begriffe, ein analysirendes Denken. Von hier aus unterwirft Kant die Schullogik, namentlich die Lehre von den Schlüssen, einer prüfenden Durchsicht. Um den Satz des Grundes in allen Fällen anzuwenden, müssen negative Bestimmungsgründe gebraucht, also die Geltung negativer Größen in die Logik eingeführt werden. Endlich läßt sich der Satz des Grundes nur in einer einzig möglichen Form im ontologischen Beweis für das Dasein Gottes verwerthen. Von hier aus führt Kant einen kritischen Feldzug auf dem Gebiete der rationalen Theologie.

Noch werden die Grundlagen der geltenden Metaphysik nicht zerstört. Es handelt sich zunächst um eine Vereinfachung der vorhandenen Logik und Metaphysik, sehr bald um eine Reform der letzteren. Zunächst wird die Denklehre in ihrer Syllogistik auf eine einzige Form, die natürliche Theologie in ihren Beweisführungen vom Dasein Gottes auf einen einzig möglichen Beweis zurückgeführt. Beide werden so zu sagen auf die kürzeste Formel gebracht.

I. Das logische Erkennen als Begriffsanalysis.

Alles Erkennen besteht seiner Form nach im Urtheilen und Schließen. Alles Urtheilen und Schließen ist Begriffsbestimmung, d. h. eine Bestimmung der Begriffe durch ihre Merkmale, die man findet, indem man die Begriffe zergliedert, in ihre Merkmale oder Theilvorstellungen auflöst, mit einem Worte analysirt. Um einen Begriff vollständig darzustellen oder ganz zu erkennen, muß man denselben nicht blos durch eines, sondern durch *alle* seine Merkmale bestimmen, nicht blos durch seine Art, sondern auch durch seine Gattung. Die Art sei das nächste Merkmal des Begriffs, die Gattung sei das nächste Merkmal der Art: so verlangt die vollständige Zergliederung des Begriffs, daß derselbe bestimmt wird durch die Merkmale seiner Merkmale.

Der Begriff sei A, sein Merkmal sei B: so lautet die nächste Begriffsbestimmung A ist B. Das Merkmal von B sei C, so lautet die vollständige Begriffsbestimmung A ist B, B ist C, also A ist C. Den Begriff bestimmen durch sein Merkmal, heißt *urtheilen*, denselben bestimmen durch das Merkmal des Merkmals, heißt *schließen*.

Alles Schließen ist demnach nichts anderes als ein *mittelbares Urtheilen*, ein Bestimmen der Begriffe durch die Merkmale der Merkmale. Eine solche Begriffsbestimmung erlaubt mithin nur eine einzige Form, die entweder bejaht oder verneint,

je nachdem sie dem Merkmale des Begriffs ein Merkmal zu= oder abspricht. Die Regel aller bejahenden Vernunftschlüsse lautet: was von der Gattung gilt, gilt von Allem, das unter die Gattung fällt. Die Regel der verneinenden Vernunftschlüsse: was von der Gattung nicht gilt, gilt von Keinem, das unter die Gattung gehört. Die erste Regel ist das dictum de omni, die zweite das dictum de nullo.*

Der einfache und reine Vernunftschluß hat nur diese einzige Figur. Sie besteht in drei Urtheilen: den beiden Prämissen und dem Schlußsatz. Sind also mehr als drei Urtheile nöthig, um den Vernunftschluß richtig zu vollziehen, so ist der letztere nicht rein, sondern vermischt, kein ratiocinium purum, sondern hybridum, so ist die Schlußfigur spitzfindig, weil sie zwei Prämissen setzt, während sie drei bedarf. Die einzig richtige Figur ist mithin die erste. Die schulgerechte Unterscheidung in vier ist falsch und spitzfindig, deßhalb, weil sie im Grunde alle in der ersten Figur schließen, dieselbe im Stillen voraussetzen, diese Voraussetzung durch Spitzfindigkeit verstecken. Darin besteht die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren: es sind nicht vier, sondern nur eine.

1. Der natürliche Schluß und die Schullogik.

Mit den Schlußfiguren fallen natürlich auch die Schlußarten oder =Modi, die möglichen Combinationen innerhalb der Figuren, welche namentlich der scholastische Verstand spitzfindig gemacht hatte. Durch diese kantische Zurückführung der vier Figuren auf eine einzige Schlußform wird nicht weniger aufgehoben als die gesammte Syllogistik, die ganze künstliche Theorie der Schlüsse, dieses Meisterstück der Schullogik. An die Stelle der vielen künstlichen Schlüsse setzt Kant den natürlichen Schluß in seiner

* Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren 1762. Ges. Werke. Bd. 1. No. 1. § 2. Seite 5.

schlichten einzigen Form. An die Stelle der Syllogistik setzt er das einfache natürliche Denken. Wir schließen analytisch, indem wir einen Begriff durch die Merkmale seiner Merkmale bestimmen, entweder bejahend oder verneinend. Die schulgerechte Logik bringt den analytischen Schluß in eine synthetische Form, macht daraus eine künstliche Schlußordnung, eine logische Figur, mit deren Bestandtheilen sie alle mögliche Combinationen unternimmt, als ob diese Begriffe mathematische Größen wären, als ob sie sich ordnen und umstellen ließen, wie die Figuren auf einem Schachbrett. So entsteht die Syllogistik.

Der natürliche Schluß heißt: der Körper ist als ein ausgedehntes Wesen theilbar. Der künstliche heißt: Alles Ausgedehnte ist theilbar, der Körper ist ausgedehnt, folglich ist der Körper theilbar.

Der erste Schluß ist analytisch; der zweite ist oder erscheint synthetisch. In dieser künstlich gemachten Synthese liegt der Grund aller syllogistischen Spitzfindigkeit. „Derjenige," sagt Kant, „der zuerst einen Syllogismus in drei Reihen übereinander schrieb, ihn wie ein Schachbrett ansah, und versuchte, was aus der Versetzung der Stellen des Mittelbegriffs herauskommen möchte, der war eben so betroffen, da er gewahr ward, daß ein vernünftiger Sinn herauskam, als Einer, der ein Anagramm in einem Namen findet." *

Was also thut Kant, indem er die vier Schlußfiguren mit ihren möglichen Arten auf eine einzige Schlußform zurückführt? Er hebt den künstlich-synthetischen Schluß auf durch den natürlich-analytischen. Alles wahre Schließen ist Analysis: unter diesem Gesichtspunkte entdeckt Kant die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, unter diesem Gesichtspunkte will seine Abhandlung aufgefaßt werden, die sonst scheinen könnte,

* Ebendas. § 5. Seite 13.

selbst eine Spitzfindigkeit zu sein. Er bekämpft in der Syllogistik überhaupt die künstliche Schullogik. Er möchte, wenn es möglich wäre, „diesen Koloß umstürzen, der sein Haupt in die Wolken des Alterthums erhebt und dessen Füße von Thon sind.“ In seinen logischen Vorträgen, worin er nicht Alles seiner Ansicht gemäß einrichten kann, sondern manches dem herrschenden Geschmack zu Gefallen thun muß, wird er sich künftig rücksichtlich der Syllogistik kurz fassen, um die Zeit, die er dabei gewinnt, zur Erweiterung nützlicher Einsichten zu verwenden. Meint man nicht, Bacon reden zu hören? In der That, Kant behandelt die Syllogistik ganz so verächtlich, wie Bacon, und aus denselben Gründen. Er wirft sie weg als „unnützen Plunder.“ Sie erscheint ihm nur brauchbar für den gelehrten Wortwechsel, die leere Disputirkunst, das „munus professorium,“ wie Bacon gesagt hatte. Kant nennt sie „die Athletik der Gelehrten, eine Kunst, die sonst wohl nützlich sein mag, nur daß sie nicht viel zum Vortheil der Wahrheit beiträgt.“ *

2. Logisches Erkenntnißvermögen (Verstand = Vernunft) und Sinnlichkeit.

Nachdem Kant die gesammte Syllogistik auf eine Schlußform zurückgeführt hat, so führt er Schluß und Urtheil zurück auf analytische Begriffsbestimmung. Das ist das ganze Geheimniß der Abhandlung. Das Urtheil ist der deutlich-, der Schluß ist der vollständig bestimmte Begriff. Der deutliche Begriff ist nur durch ein Urtheil, der vollständige nur durch einen Schluß möglich. Die Logik wird darum die Lehre von den deutlichen Begriffen nach den Urtheilen, die Lehre von den vollständigen nach den Schlüssen vortragen müssen. Schließen heißt urtheilen; urtheilen heißt deutlich begreifen (= analytisch Denken). Daraus

* Ebendas. § 5. S. 14.

erhellt, daß unser logisches Erkenntnißvermögen nur eines ist, daß Verstand und Vernunft nicht verschiedene Grundfähigkeiten sind. *

Dieses logische Erkenntnißvermögen ist ein ursprüngliches in unsrer Seele, von der Sinnlichkeit nicht dem Grade, sondern dem Wesen nach verschieden. Durch die Sinne kann ich die Dinge unterscheiden, durch den Verstand erkenne ich diese Unterschiede und mache meine Vorstellungen zu meinen Objecten. Hier ist der wesentliche Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit, zugleich der wesentliche Unterschied zwischen vernünftigen und unvernünftigen Wesen: zwischen Mensch und Thier. Nehmen wir vorweg, daß später die kritische Philosophie die Ursprünglichkeit der menschlichen Erkenntnißvermögen, den wesentlichen Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit geltend machte gegen die dogmatischen Philosophen beider Richtungen, so nähert sich Kant an dieser Stelle schon sehr bemerkbar seinem Ziele. **

Die Literaturbriefe beurtheilen sehr einsichtig diese kantische Schrift; sie erkennen den verwegenen Mann, der die deutschen Akademien mit einer schrecklichen Revolution bedroht, sie sehen die wichtige Neuerung und ahnen, wenn auch unbestimmt, das künftige Ziel. Der Verfasser, urtheilen die Briefe, sei auf dem guten Wege, die Theorie des menschlichen Verstandes auf eine richtige und natürliche Weise zu simplificiren, wodurch nicht allein die Anwendung desselben zur Erkenntniß der Wahrheit erleichtert, sondern auch der Weg gebahnt werde, „tiefer und sicherer in die Natur der Seele einzudringen.“ ***

Das fruchtbare Ergebniß der Untersuchung ist ein dreifaches: 1) das logische Erkennen, weil es blos analytisch ist, trägt nichts

* Ebendas. § 6. S. 15.

** Ebendas. S. 16—18.

*** Briefe die neueste Literatur betreffend. Bd. XXII. S. 147—57.

bei zur Erweiterung unserer Einsichten. Es ist also unterschieden von dem realen Erkennen. 2) Das logische Erkenntnißvermögen ist nur eines, aber ein ursprüngliches. 3) Es ist als solches der Art nach von der Sinnlichkeit verschieden.

II. Das reale Erkennen. Problem des Realgrundes. Crusius und Hume.

Alles Erkennen ist ein Erkennen durch Gründe. So lange das Verhältniß von Grund und Folge als ein identisches gilt, so lange der Grund sich zur Folge verhält, wie etwas zu seinem Merkmale, wie der Raum zur Theilbarkeit, so lange hat das Begründen durch den logischen Verstand nicht die mindeste Schwierigkeit.

Aber ein neues, bisher unberührtes, Problem tritt ein, so bald man einsieht, daß Grund und Folge (nicht blos identisch, sondern) auch verschieden sein können, daß sich beide zu einander verhalten (nicht wie Etwas zu seinem Merkmale, sondern) wie Etwas zu Anderem. Dann wird man das logische Causalitätsverhältniß unterscheiden müssen von dem realen. Sind verschiedene Dinge, wie es in der Natur der Fall ist, nothwendig verknüpft, so ist dieser Causalzusammenhang nicht durch Analyse, also überhaupt nicht logisch zu erklären. Thatsächlich besteht das reale Causalitätsverhältniß. Wie kann es begreiflich gemacht werden? Wie läßt sich erkennen, daß etwas Grund eines Andern ist? Auf logische Weise läßt es sich nicht erkennen. Man sieht: diese Frage ist genau das hume'sche Problem. Wir sind an den Punkt gekommen, wo Kant dieses Problem begreift, wo ihn nicht bloß dieselbe Materie, sondern dieselbe Aufgabe mit Hume zu beschäftigen anfängt, wo Kant dieses Problem zu lösen, wenigstens sich und Andern klar zu machen, den ersten Schritt thut.

Diesen höchst bemerkenswerthen Schritt macht sein „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit

einzuführen.“* Ich will nicht entscheiden, ob die Schrift schon unter Hume's unmittelbarem Einfluß verfaßt worden. Ein solcher Einfluß ist in der Schrift selbst nicht sichtbar, auch nicht in der Art, wie Kant hier das Problem zu lösen versucht. Im Gegentheile, daß er zur Lösung die Mathematik herbeizieht, reimt sich keineswegs mit dem Wege, den Hume genommen hatte. Doch müssen wir hinzufügen, daß Kant am Ende selbst eingesteht, sein Problem nicht gelöst zu haben, daß er sich begnügt, dasselbe festzustellen, daß er es genau so feststellt als Hume.

Und warum sollte er damals nicht schon die hume'schen Untersuchungen gekannt haben? Vorausgesetzt, daß die Abfassung der Schrift nicht weit entfernt ist von dem Jahr 1763, wo sie erschien. Es steht fest, daß Kant schon im Jahre 1759 auf Hume's Untersuchungen durch Hamann hingewiesen wurde, der ihm schrieb: „der attische Philosoph Hume sei aller seiner Fehler ungeachtet wie Saul unter den Propheten.“** Es steht fest, daß Kant schon damals auf dem Katheder von Hume redete; wenigstens berichtet es Herder, der in den Jahren 1762—1764 die kantischen Vorlesungen hörte; er will gehört haben, daß Kant neben Leibnitz, Wolf, Baumgarten, Crusius auch Hume prüfte.*** Es steht fest, daß Ruhnken nach seinem Briefe vom Jahr 1771 so viel aus spärlichen und seltenen Nachrichten über Kant sicher erfahren hatte, daß dieser es mit der englischen Philosophie halte: eine Thatsache, die nicht von dem jüngsten Datum sein konnte.

Die Hauptsache ist, daß Kant wie er in seinem Versuch über die negativen Größen die Causalverknüpfung der Dinge

* Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. Kgsb. 1763.

** Hamann's Schriften. Ausgb. Roth. Thl. I. S. 442, 43. Brief an Kant 27. Juli 1759.

*** Briefe z. Beförd. der Humanität. Bd. 79. Vgl. oben S. 65.

auffaßt, mit Hume übereinstimmt: das macht die Differenz zwischen dieser Schrift und jener früheren akademischen Abhandlung über die Grundsätze der metaphysischen Erkenntniß. Damals stimmte er in der Unterscheidung von Ideal- und Realgrund ganz mit Crusius überein. Damals galt ihm das Verhältniß von Grund und Folge selbst als ein logisches oder identisches Verhältniß, gleichviel ob es idealer oder realer Natur war. Jetzt dagegen zeigt er sich als der entschiedene Gegner von Crusius. Jetzt begreift er zum erstenmale, daß Grund und Folge auch verschieden sein können, daß, wenn sie es sind, ihre Erkennbarkeit problematisch wird. Jetzt nennt er das Causalitätsverhältniß logisch, wenn Grund und Folge identisch sind, im andern Falle nennt er es real. So ist die Zusammensetzung der logische Grund der Theilbarkeit, der Wind der reale Grund der Wolken. Das ist die Unterscheidung zwischen logischer und realer Causalität, welche Hume gemacht hatte, nicht die des Crusius. „Ich erkenne an," sagt Kant am Schluß seiner Schrift, „daß die Eintheilung des Herrn Crusius in den Ideal- und Realgrund von der meinigen gänzlich unterschieden sei, denn sein Idealgrund ist einerlei mit dem Erkenntnißgrunde. Nach unseren Begriffen aber ist der Realgrund niemals ein logischer Grund."* Die Differenz beider Schriften ist die zwischen Crusius, dem orthodoxen Metaphysiker, und Hume, dem ungläubigen Skeptiker. Erwägen wir, daß Kant in demselben Punkte dort mit Crusius, hier mit Hume übereinstimmt, so sind wir sehr geneigt zu vermuthen, daß er in der Zwischenzeit die ersten Einflüsse von Hume empfangen.

1. Die Fassung des Problems.

In der Fassung des Problems ist Kant's Uebereinstimmung

* Bd. I. No. II. 3. Abschn. Allg. Anmkg. S. 60, 61.

mit Hume eine wörtliche. Lassen wir Kant selbst reden. „Ich verstehe sehr wohl," sagt er in der Schlußbetrachtung, „wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, darum weil sie durch Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. Wie aber Etwas aus Etwas Anderem, aber nicht nach der Regel der Identität, fließe: das ist Etwas, welches ich mir gern möchte deutlich machen lassen. Ich nenne die erste Art eines Grundes den logischen Grund, weil seine Beziehung auf die Folge logisch, nämlich deutlich nach der Regel der Identität kann eingesehen werden, den Grund aber der zweiten Art nenne ich den Realgrund, weil diese Beziehung wohl zu meinen wahren Begriffen gehört, aber die Art derselben auf keinerlei Weise kann beurtheilt werden. Was nun diesen Realgrund und dessen Beziehung auf die Folge anlangt, so stelle ich meine Frage in dieser einfachen Gestalt dar: wie soll ich es verstehen, daß weil etwas ist, etwas Anderes auch sei? — Ich habe über die Natur unserer Erkenntnisse nachgedacht, und ich werde das Resultat dieser Betrachtungen dereinst ausführlich darlegen. Bis dahin werden Diejenigen, deren angemaßte Einsicht keine Schranken kennt, die Methode ihrer Philosophie versuchen, bis wie weit sie in dergleichen Fragen gelangen können."*

Will man nach diesen Erklärungen noch zweifeln, daß Kant jetzt schon im Mittelpunkt des hume'schen Problems steht, von hier aus einer neuen Untersuchung entgegensieht und zum Voraus der Metaphysik ihre Schranken ankündigt?

2. Der negative Realgrund als negative Größe.

Was aber haben mit dieser Frage, die Kant im Schlußpunkt seiner Untersuchung aufwirft, und die deren augenscheinlichen Zielpunkt bildet, die negativen Größen zu thun? Man merke

* Ebendas. S. 59 bis zum Schluß.

wohl, daß die ganze Untersuchung auf ein Problem hinausläuft, daß sie im genauen Verstande keine positive, sondern nur eine negative Entscheidung giebt; sie will nicht erklären, was die reale Causalverknüpfung ist und wie dieselbe zu Stande kömmt; sie will nur erklären, was sie nicht ist, wie sie auf keine Weise begriffen werden kann. Sie kann nicht logisch begriffen werden. Der Realgrund ist nicht der logische, der Causalzusammenhang verschiedener Dinge, weil er niemals logische Identität ist, kann niemals analytisch erklärt werden. Was also ist die Causalität, wenn sie ein logisches Verhältniß nicht ist? Das ist die letzte Frage, die sich erst aufwerfen läßt, nachdem bewiesen ist, daß die logischen Begriffe jenen Causalzusammenhang nicht fassen. Diesen Beweis führt Kant durch die negativen Größen: auf welchem Wege?

Der Realgrund ist entweder positiv oder negativ. Der positive Realgrund erklärt: weil etwas ist, darum ist etwas Anderes. Der negative Realgrund erklärt: weil etwas ist, darum wird etwas Anderes aufgehoben. Die Art der Causalverknüpfung ist offenbar in beiden Fällen dieselbe. In beiden Fällen sind es verschiedene Dinge (Etwas und Anderes) die als Grund und Folge verknüpft werden. Was vom zweiten Fall, gilt deßhalb auch vom ersten. Läßt sich beweisen, daß der negative Realgrund nicht der logische Widerspruch, so ist bewiesen, daß der positive Realgrund nicht die logische Identität, daß also der Realgrund überhaupt kein logischer Begriff ist.

Ich behaupte: Kant will in seinem Versuch über die negativen Größen den Beweis führen, daß der negative Realgrund nicht der logische, sondern der reale Widerspruch, nicht die logische sondern die reale Negation, oder was dasselbe heißt, daß er eine negative Größe ist. Hier ist der Punkt, in welchem diese Untersuchung zusammenhängt mit der Habilitationsschrift.*

* S. vor. Cap. No. VII. 2.

3. Die negative Größe und die logische Verneinung.

Worin unterscheidet sich denn die logische Verneinung von der negativen Größe, oder worin unterscheidet sich die Verneinung im philosophischen Verstande von der im mathematischen? Die logische Negation ist Nichts, sie ist nichtssagend, denn sie setzt Alles mögliche mit Ausnahme von etwas. Die negative Größe ist Etwas, das nur in Beziehung auf etwas Anderes negativ ist, wodurch dieses Andere entweder ganz oder zum Theil aufgehoben wird. Die negative Größe ist im Verstande der Logik keine Größe, in dem der Mathematik eine entgegengesetzte. Wenn die Logik A negativ setzt, so sagt sie Nicht A, die Mathematik sagt entgegengesetztes A. Es ist unmöglich, sagt die Logik, daß etwas zugleich A und nicht A ist; es ist sehr möglich, urtheilt die Mathematik, daß etwas zugleich $+ A$ und $- A$ ist, es ist in diesem Falle $= 0$. Das mathematische Zero ist eine rationale, das logische eine unmögliche Bestimmung. Die logische Negation drückt blos Abwesenheit aus, sie sagt, daß etwas nicht ist, ohne ein Anderes an seine Stelle zu setzen. Die mathematische Negation oder die negative Größe drückt Privation aus, sie sagt, daß etwas Anderes aufgehoben wird. Mit einem Worte: jene ist das verneinte Etwas (= Nichts), diese ist das verneinende Etwas.*

Machen wir jetzt die Anwendung auf das Causalverhältniß. Was ist der negative Realgrund nach logischen Begriffen? Kein Grund. Was nach mathematischen? Grund, daß etwas Anderes nicht ist (aufgehoben wird), also ein realer positiver Grund, der nur beziehungsweise negativ ist, ebenfalls ein wirksamer, einem andern entgegengesetzter Grund, d. h. eine Realentgegensetzung. Die Logik kann die Verneinung des Grundes nur als

* Vgl. ebendas. Abschn. 1. S. 24—33.

Nicht Grund begreifen, wie die Verneinung von A als Nicht A, also kann sie nie den negativen Grund erklären, nie erklären, daß weil etwas ist, etwas Anderes aufgehoben wird, also erklärt sie auch nicht den positiven Realgrund, also überhaupt nicht das reale Verhältniß von Grund und Folge.

Das reale Verhältniß von Grund und Folge im negativen Sinn läßt sich nur erklären durch Realentgegensetzung: darum sucht Kant die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. Das ist der Grundgedanke seiner Schrift, den er selbst am Schluß ganz unverholen ausspricht. Er beginnt damit, die logische Negation von der realen, die logische von der realen Entgegensetzung zu unterscheiden. Er endet mit der Unterscheidung des logischen und realen Grundes. Zuletzt erklärt er selbst: „die von uns oben vorgetragene Unterscheidung der logischen und realen Entgegensetzung ist der jetzt gedachten vom logischen und Realgrunde parallel.“ „Man versuche nun, ob man die Realentgegensetzung überhaupt erklären und deutlich könne zu erkennen geben, wie darum, weil etwas ist, etwas Anderes aufgehoben werde, und ob man etwas mehr sagen könne, als was ich davon sagte, nämlich lediglich: daß es nicht durch den Satz des Widerspruchs geschehe.“ *

Nach dem Satze des Widerspruchs zu urtheilen, können niemals in demselben Subjekt entgegengesetzte Bestimmungen stattfinden: die Realrepugnanz ist darnach unmöglich. Ein Anderes ist, eine Größe nicht setzen, ein Anderes sie aufheben. Der Satz des Widerspruchs sagt nur: A ist nicht B, wenn A gesetzt wird, so wird B nicht gesetzt; er sagt nicht, wenn A gesetzt wird, so wird B aufgehoben. Die Realrepugnanz ist darnach unerklärlich.

4. Die negativen Größen in der Weltweisheit.

Doch brauchen eigentlich die negativen Größen für die

* Ebendas. S. 61. Allg. Anmerkg.

Philosophie nicht erst von der Mathematik entlehnt zu werden, denn sie finden sich in der Philosophie selbst, sie können gar nicht entbehrt werden, sie sind hier unbekannterweise vorhanden, sie figuriren nur nicht in der Logik. An einer Menge von Fällen aus der Physik, Psychologie, Moral läßt sich die Thatsache der negativen Größen in der Philosophie augenscheinlich darthun. Was wir in den Kräften der Natur, in unseren Empfindungen, in den moralischen Willensbestimmungen negativ auszudrücken pflegen, das ist nicht logische Verneinung, sondern negative Größe. Nehmen wir z. B. den physikalischen Begriff der Undurchdringlichkeit, den psychologischen der Unlust, den moralischen der Untugend, und sehen wir zu, ob sie in Wahrheit das sind, was sie nach der Theorie der logischen Verneinung sein müßten. Als logische Verneinung wäre die Undurchdringlichkeit nur die nicht vorhandene Anziehung, die Unlust die nicht vorhandene Lust, die Untugend die nicht vorhandene Tugend. Dagegen in der Natur ist die Undurchdringlichkeit die Kraft oder Ursache der Kraft, welche der Anziehung Widerstand leistet, dieselbe bei gleicher Größe aufhebt, bei geringerer vermindert. Ebenso verhält sich die Unlust zur Lust, die Untugend zur Tugend: nicht als deren logische Negationen, sondern als deren negative Größen. Sie sind nicht alpha privativum, sondern vis privativa. Darum nennt Kant die Undurchdringlichkeit negative Anziehung, die Unlust negative Lust, die Untugend negative Tugend, die Verabscheuung negative Begierde, die Häßlichkeit negative Schönheit, den Haß negative Liebe u. s. f.* Wäre die Unlust nichts als die Abwesenheit (Mangel) der Lust, so wäre sie ein leerer, indifferenter Empfindungszustand. In der That ist sie eine sehr positive Empfindung: die reale Unlust schmeckt wie Wermuth, die logische wie Wasser. Lust und Unlust verhalten sich als entgegengesetzte

* Ebendas. Abschn. II. 1, 2, 3. S. 33—39.

Größen: um soviel sich die eine vermehrt, um ebensoviel vermindert sich die andere. Daß ein solches Verhältniß in der That stattfindet, macht Kant durch Zahlen anschaulich; mit kaufmännischer Sicherheit giebt er uns die Seelenzustände durch Zahlenwerthe und berechnet sie nach der Theorie der entgegengesetzten Größen als Gleichungen. Der jährliche Ertrag eines Landgutes sei 2000 Thaler: das ist für den Eigenthümer offenbar ein Grund der Zufriedenheit und Lust. Die jährlichen Abgaben des Gutes betragen 450 Thaler. Offenbar ist diese Abgabe für den Eigenthümer ein Grund der Unlust. Die Unlust als logische Verneinung geschätzt ist gleich Null, also thut sie der Zufriedenheit des Eigenthümers keinen Eintrag, der Grad der letztern bliebe darnach 2000, in der That aber beträgt er 2000 — 450 = 1550.

Da jede Verneinung im logischen Verstande gleich Null ist, so kann die Logik die Größe oder die Stärke der menschlichen Empfindungen nicht messen. Sie begreift weder die Gradunterschiede der Affecte, noch die Bewegungen der Körper, die aus entgegengesetzten Kräften folgen, noch die moralischen Handlungen, die aus entgegengesetzten Triebfedern resultiren. Solche entgegengesetzte Triebfedern sind z. B. Geldgeiz und Wohlwollen. Setzen wir den Geiz = 10, das Wohlwollen = 12 Grad, so ist die Stärke der wohlwollenden Handlung = 2. Setzen wir in einem Andern den Geiz = 3, das Wohlwollen = 7, so ist seine Menschenliebe = 4 Grad. Welcher von beiden ist besser? Nach dem Affect zu urtheilen der zweite, nach der Triebfeder zu urtheilen der erste. Ich führe mit Absicht dieses Beispiel an, welches Kant in der größten Entfernung zeigt von seiner späteren Sittenlehre. Er macht den Versuch, die menschliche Sittlichkeit selbst nach Graden zu berechnen. Er braucht zur Schätzung des moralischen Menschenwerths ein Maß, das einem Helvetius gerecht war. Ganz ähnlich urtheilt der französische Materialist an einer Stelle seiner Schrift vom Geiste. Ganz ähnlich will er beweisen,

daß man die menschliche Tugend nicht aus den Handlungen zu erkennen vermöge. Ein Mann habe z. B. 20 Grad Leidenschaft für die Tugend und zugleich 30 Grad Leidenschaft für eine Frau, die ihn zum Verbrechen verleitet. Offenbar ist dieser Mann dem Verbrechen näher als ein Anderer, der für die Tugend zehn Grad, für das böse Weib aber nur fünf aufzuwenden hat. Der erste liebt die Tugend mehr als der zweite, aber dieser erscheint rechtschaffener in seiner Handlung. Es ist also klar, daß die Handlungsweise kein sicheres Kriterium der Tugend ist.* Das ist freilich wahr, nur nicht auf die Weise von Kant und Helvetius. So unrichtig kann eine Wahrheit bewiesen werden. Die Beweise wären richtig, wenn die Tugend in der That nichts wäre als eine Größe, die einen Grad hat.

Auf der andern Seite entfernt sich Kant von den leibnitz-wolfischen Moralbegriffen, indem er den Begriff der negativen Größe auf dem ethischen Gebiete geltend macht. Weder gilt ihm das Uebel (Böse), wie es Leibnitz gefaßt hatte, als die bloße Abwesenheit des Guten, noch die Unterlassung als das bloße Nichthandeln. Es giebt nach Kant strenggenommen keine Unterlassungsfehler. Das Böse verhält sich zum Guten als entgegengesetzte Größe. Die Unterlassung ist nicht Abwesenheit des Handelns, sondern eine Handlung, die das Gute nicht thut.**

5. Die psychologische Geltung der negativen Größen. Leibnitz.

Namentlich in der Seelenlehre findet die Theorie der negativen Größen eine sehr fruchtbare und überraschende Anwendung. Etwas setzen heißt allemal etwas Anderes nicht setzen, d. h. so viel als etwas Anderes aufheben. Nichts entsteht, ohne daß

* Vgl. Helvetius de l'esprit. Discours II.

** Kant. Wie oben. Abschn. II. 2, 3. S. 37, 38.

eben dadurch ein Anderes vergeht. Unsere Vorstellungen sind wie unsere Handlungen durchgängig in dieser realen Causalverknüpfung. Keine Vorstellung wird gesetzt, ohne in demselben Maße eine andere aufzuheben, keine Handlung unterlassen, ohne daß eine andere geschieht. Es giebt kein Vacuum weder im vorstellenden, noch im moralischen Geiste. So bestätigt sich jener Satz, den schon Leibnitz bewiesen hatte: daß die menschliche Seele immer vorstellt. Wenn sie auch nur einen Augenblick nicht vorstellte, d. h. wenn es in der That eine logische Negation der Vorstellungen gäbe, so wäre unbegreiflich, wie sie jemals wieder vorstellen könnte. Und wie sich unsere Vorstellungen gegenseitig setzen und aufheben, eben so bedingen sie gegenseitig den Grad ihrer Deutlichkeit. Je deutlicher eine vor allen übrigen hervortritt, in demselben Maße werden die andern dunkler. Die Vorstellung wird um so deutlicher, je genauer wir dieselbe zergliedern, je ausschließender sich unsere Aufmerksamkeit gerade auf diesen Punkt hin richtet, je mehr sie sich also von allen übrigen Dingen abzieht. Aufmerksamkeit und Abstraction verhalten sich offenbar als entgegengesetzte Größen. Je mehr ich von gewissen Vorstellungen abstrahire, um so mehr erlischt dafür meine Aufmerksamkeit, um so mehr treten sie gleichsam in den Schatten. Abstraction bewirkt das Gegentheil der Aufmerksamkeit, sie ist deren negativer Grund, sie ist, wie Kant sagt, „negative Aufmerksamkeit"* Wir vernichten die Vorstellungen nicht, von denen wir abstrahiren, sondern verdunkeln sie blos. Daß Archimedes sich so energisch in seine Kreise vertieft hatte, war der Grund, daß er die Einnahme von Syrakus überhörte. Diese deutliche Vorstellung ist der Grund so vieler dunkeln. Wären dunkle Vorstellungen gar keine, so wäre nicht, wie Leibnitz tiefsinnig erklärt hatte, der menschliche Geist die Vor-

* Ebendas. Abschn. III. No. 1. S. 45.

stellung des Universums. Nur vermöge der dunkeln Vorstellungen ist er Mikrokosmus. Von hier aus bejaht Kant folgerichtig den leibnitzischen Satz. „Es steckt etwas Großes und, wie mich dünkt, sehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn von Leibnitz: die Seele befaßt das ganze Universum mit ihrer Vorstellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Theil dieser Vorstellungen klar ist" *

6. Die kosmologische Geltung der negativen Größen.

Es leuchtet ein, daß mit jedem bestimmten Etwas dessen Gegentheil (nicht blos nicht gesetzt, sondern vielmehr) aufgehoben wird und umgekehrt. A setzen heißt, in demselben Grade sein Gegentheil verneinen. Mithin muß jeder Realgrund, indem er Etwas setzt, zugleich ein Anderes aufheben. Jeder Realgrund ist also positiv und negativ zugleich; er hat zwei Pole, einen positiven und einen negativen. In diesem Verstande läßt sich sagen: Causalität ist Polarität. Und so begreift sich, wie Kant hier den Versuch macht, die natürlichen Polaritätserscheinungen der Wärme, der Elektricität, des Magnetismus aus dem Causalitätsgesetz zu erklären. **

Ist aber jeder Realgrund zugleich positiv und negativ, so ist klar, daß er in demselben Augenblick eben so viel aufhebt als setzt, daß jeder Grund z. B. einer Vermehrung auf dieser Seite zugleich Grund einer eben so großen Verminderung auf der andern Seite ist. Wenn etwas entsteht, so hat das die negative Folge, daß in demselben Augenblick ein Anderes vergeht und umgekehrt. Mithin kann nichts absolut Neues entstehen, denn das würde geschehen durch einen Grund ohne negative Folge, es wäre ein Wunder, eine Schöpfung aus Nichts, ein

* Ebendas. Abschn. III. No. 3. S. 56.

** Ebendas. Abschn. II. No. 4. S. 39 flgd.

Ereigniß jenseits der natürlichen Causalität. In allen natürlichen Veränderungen wird die Summe der Dinge um Nichts weder vermehrt noch vermindert. Mithin bleibt die Summe des Realen in der Welt ewig dieselbe. Und da jeder Realgrund stets eben so viel setzt als aufhebt, so ist diese Summe alles Realen in der Welt in jedem Augenblicke gleich Zero.*

Den ersten Satz, seit den Anfängen der Metaphysik festgestellt, hatte Kant schon in seiner akademischen Abhandlung behauptet. Er kommt später in der Kritik der reinen Vernunft darauf zurück, wo er die Lehre von der Substanz entwickelt. In dem zweiten Satz darf man einen Vorbegriff von dem finden, was Schelling den Indifferenzpunkt nannte und zum Princip seiner ganzen Philosophie nahm. Es ist merkwürdig, daß Kant in der Form einer mathematischen Gleichung diesem Begriff so nahe kam. Doch ist der Versuch über die negativen Größen nicht geschrieben, um in diese beiden Sätze zu münden. Sie enthalten nicht die Anwendung der negativen Größen auf die Weltweisheit, sondern nur die Vorbereitung darauf. Kant selbst giebt dem Abschnitt, worin diese Sätze sich finden, folgende Ueberschrift: „enthält einige Betrachtungen, welche zu der Anwendung des gedachten Begriffs auf die Gegenstände der Weltweisheit vorbereiten können." Man hätte schon darum niemals hier den Schwerpunkt der kantischen Schrift suchen sollen.

Die Anwendung selbst springt in die Augen. Ohne den Begriff der negativen Größen ist die Realentgegensetzung nicht zu beweisen. Ohne Realentgegensetzung läßt sich der negative Realgrund nicht erklären. Ist der negative Realgrund unerklärlich: wie will man den positiven erklären, der nicht blos derselben Gattung als jener angehört, sondern selbst negativ ist? Wie will man erklären, daß, weil Etwas ist, etwas Anderes gesetzt

* Ebendas. Abschn. III. No. 2. S. 50—53.

werde? „Das ist," sagt Kant, „was ich mir gern möchte deutlich machen lassen." Es ist die Causalverknüpfung der Dinge, das Begründen des Einen durch das Andere, also das reale Erkennen selbst, welches die Begriffe der bisherigen Logik, die Denkgesetze der dogmatischen Metaphysik übersteigt. Sie können die Realrepugnanz der Dinge, den wirklichen Widerspruch, nicht begreifen, weil sie den Begriff der negativen Größen nicht haben.

Damit hat Kant die Einsicht in das hume'sche Problem gewonnen. Wenn er vorher, als er den Satz des Grundes zum erstenmal untersuchte, seine Stellung zwischen Wolf und Crusius nahm, so geht er hier von Crusius fort zu Hume Er stimmt mit Hume überein, daß der Realgrund kein logischer Begriff sei, er stimmt mit ihm überein in der Fassung, noch nicht in der Lösung des Problems. Die Literaturbriefe haben die Bedeutung dieser kantischen Schrift über die negativen Größen begriffen und ihren Inhalt richtig gewürdigt. Der Recensent schließt mit den Worten: „mein Geist hat mehr Nahrung in dieser kleinen Schrift gefunden als in manchen großen Systemen." *

III. Der absolute Realgrund: Beweisgrund vom Dasein Gottes.

Alles logische Erkennen ist Analysis der Begriffe: dies war der Grundgedanke in der Schrift über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren. Der Realgrund ist kein logischer Begriff: das war der Grundgedanke in dem Versuch über die negativen Größen. Es ist mithin unmöglich, auf dem Wege der logischen Schlußfolgerung zu erkennen, daß etwas Realgrund, Ursache, Kraft sei. Nun ist Gott der absolute Realgrund aller Dinge, das absolut nothwendige Wesen.

* Briefe die neueste Liter. betr. Bd. XXII. S. 159—176.

ohne welches nichts existirt. Wie also läßt sich das Dasein Gottes beweisen, wenn doch von keinem Dasein bewiesen werden kann, daß es Grund eines andern ist? Wie läßt sich beweisen, daß es ein Wesen giebt, welches Gott, d. h. absolut nothwendig ist? Wenn aber in keiner Weise das Dasein Gottes begründet werden kann, so giebt es auch keine rationale Theologie.

Etwas (in realer Weise) begründen, heißt dasselbe darstellen als die Folge eines Andern. Offenbar kann das Dasein Gottes, welches den Realgrund aller Dinge ausmacht, nicht selbst aus einem Grunde abgeleitet oder als Folge eines andern erkannt werden. Die einzige Möglichkeit wäre, wenn sich das Dasein Gottes als Grund aus seinen nothwendigen Folgen erkennen ließe. Wenn wir aus den Folgen auf den Grund schließen, so sind die Folgen der Grund unserer Erkenntniß: sie sind Erkenntniß- oder Beweisgrund. Wenn es also überhaupt eine Demonstration vom Dasein Gottes giebt, so kann sie nur durch Beweisgründe geführt werden. Giebt es einen solchen Beweisgrund? *

1. Unmöglichkeit der kosmologischen Beweisarten.

Alle denkbare Beweisgründe für das Dasein Gottes sind geschöpft entweder aus der Erfahrung oder aus dem bloßen Verstande; entweder sind diese Beweisgründe Thatsachen oder bloße Begriffe, wirkliche oder nur mögliche Wesen. Im ersten Fall sind sie a posteriori, im zweiten a priori; jene sind empirisch, diese sind rational. Auf empirischen Beweisgründen ruht der sogenannte kosmologische, auf rationalen der sogenannte ontologische Beweis vom Dasein Gottes.

Der kosmologische Beweis geht aus von dem erfahrungsmäßigen Dasein: entweder von der bloßen Existenz der Dinge

* Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Gesammtausgabe Bd. VI. No. II.

oder von der Existenz einer in den Dingen sichtbaren Ordnung, Schönheit, Harmonie. Unter der ersten Voraussetzung steht der im engern Sinne kosmologisch genannte Beweis, unter der zweiten der physikotheologische. Jener schließt von dem Dasein der Welt auf das Dasein einer absoluten Weltursache, dieser von dem Dasein einer Weltordnung auf das eines absoluten Weltordners. Beide Beweise sind Fehlschlüsse. Lassen wir ihre Voraussetzung selbst unangefochten, so wird in beiden Fällen mehr bewiesen als die Voraussetzung erlaubt. Es ist erlaubt, von der Wirkung auf eine der gegebenen Wirkung analoge oder proportionale Ursache zu schließen. Aber in keiner Weise darf man von Wirkungen, die zufällig sind, auf eine Ursache schließen, die absolut sein soll. Es gibt keinen Schluß von zufälligem und bedingtem Dasein auf ein nothwendiges und unbedingtes, von der Welt auf Gott: von einer Wirkung, die in der Erfahrung existirt, auf eine Ursache, die in der Erfahrung *nicht* existirt. Aus eben diesem Grunde hatte schon Hume die kosmologischen Beweisarten vom Dasein Gottes verworfen: der Schluß von der Welt als Wirkung auf Gott als Ursache beweise die Gleichartigkeit von Gott und Welt; was er mehr auf Seiten Gottes bewiesen haben wolle, sei *nicht* bewiesen, sondern eingebildet, das sei eine Sache der Poeten, nicht der Philosophen. Eben diesen Einwand erhebt Kant gegen die empirischen Beweisgründe: eine zweite wichtige (wir sagen nicht abhängige) Uebereinstimmung mit Hume.*

Dabei macht Kant einen Unterschied, der den deutschen Metaphysiker des vorigen Jahrhunderts verräth. Beide Demonstrationen sind unzulänglich. Verglichen mit dem Bewiesenen

* Ebendaselbst Bd. VI. I. Abth. 3. No. 4. S. 125. Vgl. *Hume* Untersuchung betr. den menschlichen Verstand. Abschn. XI (Vorsehung und künftiges Leben).

sind die Beweisgründe nicht zureichend. Doch giebt Kant dem physikotheologischen (teleologischen) Beweis den Vorzug vor dem andern. Seine Beweiskraft ist für den Verstand eben so schwach, aber sie ist stärker für das menschliche Gemüth. Er giebt uns eine unwillkürliche Ueberzeugung von dem Dasein Gottes, er überwältigt uns, wie uns die Anschauung der Schönheit und Harmonie der Welt überwältigt. Obgleich er uns keine demonstrative Gewißheit giebt, können wir doch nicht anders als dem Beweise beistimmen. „Es ist durchaus nöthig, sagt Kant, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht eben so nöthig, daß man es demonstrire." * Der kosmologische Beweis ist keiner. Der physikotheologische ist kein logischer, aber ein religiöser, ein „Herzensbeweis," um mit Mendelssohn zu reden. Den Repräsentanten des kosmologischen Beweises findet Kant in Wolf, den des physikotheologischen in Reimarus.**

Es giebt also keine empirische Beweisgründe, um das Dasein Gottes daraus zu demonstriren. Aber indem wir die Kette der Dinge verfolgen, so nöthigt uns unsere Vernunft, den Begriff einer letzten Weltursache, eines absoluten Welturhebers zu denken, und aus diesem Begriff eines absolut nothwendigen Wesens schließen wir ohne Weiteres auf dessen Dasein. Dieser Schluß auf das Dasein Gottes entspringt aus einem Vernunftbegriff; der Beweisgrund ist nicht empirisch, sondern rational; der Beweis ist nicht kosmologisch, sondern ontologisch. Der kosmologische Beweis selbst geräth unwillkürlich in den ontologischen. Wenn es also überhaupt Beweisgründe giebt, um das Dasein Gottes zu demonstriren, so können dieselben nur ontologisch sein. Giebt es einen ontologischen Beweisgrund?

* Ebendas. Abth. 3. No. 5. S. 128 Schluß.

** Ebendas. S. 122. 126.

2. Unmöglichkeit der bisherigen ontologischen Beweisart.

Es giebt ein ontologisches Argument, welches Anselm ausgebildet und die dogmatische Theologie unter die Beweise vom Dasein Gottes aufgenommen hat. Kant nimmt den Cartesius zum Wortführer dieser Beweisart und beachtet oder kennt den großen Unterschied nicht, der in diesem Punkte zwischen dem Scholastiker und dem Urheber der neueren Philosophie besteht. Die nächste Frage ist, ob dieser cartesianische Beweis Stand hält?

Aus dem Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens folgt nach diesem Beweise unmittelbar die Existenz. Man braucht diesen Begriff nur zu zergliedern, um einzusehen, daß er existirt. Wenn er nicht existirte, so fehlte diesem Begriff ein Merkmal oder Prädicat, das der Existenz, so wäre ebendeßhalb der Begriff defect, so wäre ebendeßhalb Gott nicht, was er dem Begriffe nach sein soll, das allervollkommenste Wesen. Wenn Gott gedacht werden kann, so muß er ebendeßhalb auch existiren. Wenn er möglich ist, so muß er ebendeßhalb auch wirklich sein. Die Möglichkeit in diesem Falle schließt die Wirklichkeit, der Begriff das Dasein in sich, also läßt sich hier das Dasein Gottes durch ein analytisches Urtheil erkennen, durch einen rein logischen Schluß beweisen. Ein Merkmal Gottes ist die größte Vollkommenheit, ein Merkmal der letztern ist die Existenz, also Gott existirt: das ist ein Schluß der reinsten Form, in welchem der Begriff durch das Merkmal seines Merkmals bestimmt wird.

Der Beweis ist richtig, wenn es seine Voraussetzung ist. Er setzt voraus, daß die Existenz unter die Merkmale eines Begriffs gehöre, daß die Wirklichkeit ein Prädicat der Möglichkeit sei, daß durch bloße Analyse ausgemacht werden könne, ob der Begriff existirt oder nicht. Er setzt voraus, daß Existenzialsätze (solche, die von einem Dinge aussagen, daß es existirt) analytische Urtheile

seien, daß die Existenz ein logisches Merkmal bilde. Ist überhaupt die Existenz ein logisches Prädicat, so ist dieses Prädicat ohne Zweifel ein nothwendiges Merkmal im Begriff des vollkommensten Wesens, und der ontologische Beweis ist so einleuchtend als ein identisches Urtheil. Wenn Gott gedacht wird, so muß er als existirend gedacht werden. Das ist bewiesen. Ist damit bewiesen, daß er wirklich existirt?

Die Voraussetzung des cartesianischen Beweises ist nicht richtig. Die Existenz ist kein logisches Merkmal. Wenn ich nichts habe als den Begriff eines Dinges, so werde ich durch keine noch so gründliche Analyse erkennen, ob das Ding existirt. Die bisherige Metaphysik befindet sich hier in einer schlimmen und durchgängigen Verwirrung; sie unterscheidet nicht genau zwischen dem logischen und dem wirklichen Sein. Das logische Sein ist die Beziehung zwischen Begriff und Merkmal, Subject und Prädicat, die Copula im Satz. Das wirkliche Sein ist die reale Existenz. Wenn das Ding existirt, so läßt sich sein Begriff durch die in ihm enthaltenen Merkmale logisch bestimmen. Ob das Ding existirt, läßt sich logisch in keiner Weise ausmachen. Die Existenz muß gegeben sein, sie ist wie alles Gegebene ein Erfahrungsbegriff. Es giebt keinen Schluß von der zufälligen Existenz auf die absolute, vom Dasein der Dinge auf das Dasein Gottes: darum waren die kosmologischen Beweise Fehlschlüsse. Es giebt ebensowenig einen Schluß vom Begriff eines Dinges auf dessen Existenz: darum ist der ontologische Beweis, wie er geführt wird, ebenfalls nichtig. Um das Dasein Gottes zu demonstriren, giebt es entweder keinen oder einen ontologischen Beweisgrund. Aber dieser einzig mögliche ontologische Beweis ist nicht der cartesianische. Welcher andere kann es sein?*

* Ebendaselbst. Abth. I. 1. Betrachtung No. 1. 2. 3. S. 19—27.

3. Der einzig mögliche ontologische Beweis.

Aus dem bloßen Begriff eines Dinges folgt niemals dessen Existenz. Alle Versuche, auf diesem Wege die Existenz zu beweisen, sind von vornherein verfehlt. Daß eine Vorstellung A in Wirklichkeit existirt, läßt sich aus ihr selbst niemals darthun. Wohl aber ist es möglich, daß an einem existirenden Wesen alle die Merkmale nachgewiesen werden, welche die Vorstellung A bilden. Ich kann das existirende A auf eine doppelte Art beweisen: entweder indem ich von A beweise, daß es existirt, oder indem ich von einer Existenz beweise, daß sie A ist. Die erste Art ist unmöglich, die zweite steht offen, und wenn sie möglich ist, so ist sie die einzig mögliche der ontologischen Beweisführung.

Wir fragen also nicht mehr: folgt aus dem Begriff Gottes die Existenz? Sie folgt auf keine Weise. Sondern wir fragen: folgen aus dem Begriff eines existirenden Wesens alle die Merkmale, welche Gott zukommen? Existirt ein Wesen, welches als Gott begriffen werden muß?*

Daß ein solches Wesen existirt, soll ontologisch bewiesen werden. Aus dem Begriff Gottes ist der Beweis unmöglich. Also bleibt nur übrig, aus dem Begriff der andern Wesen zu beweisen, daß Etwas existirt, welches nichts Anderes sein kann als Gott. Es bleibt nur übrig, aus der logischen Möglichkeit überhaupt die Existenz Gottes darzuthun. Etwas ist logisch möglich, d. h. es kann gedacht werden. Damit überhaupt etwas gedacht werden könne, sind zwei Bedingungen nöthig, eine formale und eine materiale. Die formale heißt: etwas ist denkbar, wenn es

* Ebendas. Abth. I. 1. Betr. S. 22.

sich nicht widerspricht. Die materiale heißt: etwas ist denkbar, wenn überhaupt etwas da ist. Gesetzt, es wäre nichts da, so könnte offenbar auch nichts gedacht werden, so wäre nichts möglich. Wenn wir diese beiden Bedingungen aufheben, so verneinen wir damit alle Möglichkeit, die formale und materiale, d. h. wir setzen die Unmöglichkeit. Setzen wir, daß überhaupt etwas möglich ist, so müssen wir diese logische Möglichkeit als eine Folge betrachten, deren Grund nichts anderes sein kann als ein existirendes Etwas.* Also es existirt Etwas als der Realgrund alles Möglichen. Es ist mithin schlechterdings unmöglich, diese Existenz zu verneinen, weil sonst ja nichts möglich wäre. Es ist mithin schlechterdings nothwendig, diese Existenz zu bejahen. Es muß etwas da sein, ohne welches nichts möglich ist, welches also selbst schlechterdings nothwendig existirt. Von dieser nothwendigen Existenz läßt sich durch eine Auflösung ihres Begriffs sehr leicht zeigen, daß sie einig in ihrem Wesen, einfach in ihrer Substanz, geistig nach ihrer Natur, ewig in ihrer Dauer, unveränderlich in ihrer Beschaffenheit: mit einem Worte Gott ist.**

Das ist der ontologische Beweis, den Kant an die Stelle des cartesianischen setzt, und als den „einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" aufstellt. Mit der Möglichkeit, das Dasein Gottes zu beweisen, steht und fällt die rationale Theologie. Noch ist sie nicht vollkommen vernichtet, aber sie ist auf die kürzeste Formel zurückgeführt, auf eine einzige Möglichkeit eingeschränkt, sie hat nur noch einen Fall; wird sie aus dieser letzten Zuflucht vertrieben, so ist es mit ihrer wissenschaftlichen Existenz ganz zu Ende. In dieser Rücksicht hat Kant für die Kritik der reinen Vernunft hier gut vorgearbeitet. Die Kritik sollte das ganze Lehrgebäude der Ontologie

* Ebendas. Abth. I. 2. Betr. S. 27—32.

** Ebendas. Abth. I. 3. Betr. No. 1. 2. 3. 4. S. 32, 37, 41.

abtragen, in dessen Giebel die rationale Theologie ihren Sitz hatte. Es brauchte jetzt nur noch die ontologische Beweisart widerlegt zu werden, und die Arbeit war gethan. Es war nur eines zu thun übrig, und dieses eine war leicht. Der widerlegende Gesichtspunkt steht bereits in unserer Abhandlung fest. Wenn es unmöglich ist, aus der Möglichkeit auf die Wirklichkeit, aus dem Begriff auf die Existenz zu schließen, so ist dies überhaupt unmöglich, und es kann aus keiner Möglichkeit auf irgend welche Existenz geschlossen werden. Also der Gesichtspunkt, unter dem Kant den letzten Versuch zu einer Berichtigung des ontologischen Beweises gemacht hatte, enthält schon die Unmöglichkeit dieses Versuchs.

4. Kritik der gesammten Ontologie.

Dieser Gesichtspunkt hat eine große Tragweite und reicht weiter als das Gebiet der rationalen Theologie. Denn es wird im Allgemeinen erklärt: die Existenz ist in keinem Fall ein logisches Merkmal, Existenzialsätze sind nie analytisch, aus dem Begriff einer Sache kann niemals auf deren Existenz geschlossen werden. Die Existenz ist ein Erfahrungsbegriff. Was also in der Erfahrung nicht existirt, ist offenbar ein bloßer Begriff, über dessen Existenz sich im logischen Wege nichts ausmachen läßt. Gehört nicht alles Uebersinnliche zu diesen bloßen Begriffen? Wird man also nicht schließen müssen, daß es überhaupt von der Existenz übersinnlicher Wesen keine rationale Erkenntniß giebt? Wird man den Schluß gegen die Möglichkeit des ontologischen Beweises nicht ausdehnen müssen gegen alle Ontologie, gegen alle Metaphysik des Uebersinnlichen? So weit trägt der Grundgedanke unserer Abhandlung, eigentlich bis in den Mittelpunkt, aus dem die verneinende Logik der reinen Vernunft hervorgeht.

So weit folgt Kant seinem Grundgedanken in der Schrift

über den ontologischen Beweisgrund nicht. Er will die Ontologie und Metaphysik als solche nicht stürzen, sondern verbessern. Er begnügt sich, ihren bisherigen Grundfehler enthüllt zu haben, der sich seinem Dafürhalten nach berichtigen läßt. Dieser Verbesserungsversuch konnte natürlich den Anhängern der bisherigen Metaphysik ebensowenig als den Gegnern aller Ontologie und Verstandesmetaphysik gefallen. Die Literaturbriefe hatten den Grundgedanken der kantischen Schrift gar nicht begriffen; Hamann begriff diesen Grundgedanken sehr wohl, aber um so ungereimter erschien ihm der kantische Verbesserungsversuch, der selbst den entdeckten Grundfehler von neuem machte.

Das Urtheil der Literaturbriefe über die kantische Schrift zeigt sehr unbefangen, wie wenig der in der bisherigen Ontologie geschulte Verstand Kant's Widerspruch zu fassen vermochte. Kant hatte unter großem Nachdruck bewiesen, daß bei der offenbaren Verschiedenartigkeit von Wirkung und Ursache ein analytischer Schluß von der Welt als Wirkung auf Gott als Ursache nicht möglich sei. Nachdem der Recensent gerühmt hat, daß Kant die nothwendigen und zufälligen Ursachen in der Natur scharfsinnig unterschieden habe, wirft er folgende erstaunliche Frage auf: „sollte es aber nicht besser gewesen sein, wenn Kant umgekehrt verfahren, und aus diesem erwiesenen Unterschiede der natürlichen Ursachen auf das Dasein und die Natur desjenigen Wesens analytisch zurückgeschlossen hätte, welches den Grund Alles Nothwendigen sowohl als Zufälligen in der Natur enthalten müsse?"* Das heißt in der That nicht wissen, worum es sich in der ganzen kantischen Untersuchung handelt.

Bitterer und wahrscheinlich mit besserem Grunde äußerte sich Hamann. Die Schrift war ihm zuwider, sie ging an der Glaubensphilosophie, ohne dieselbe zu bemerken, gerade da vorüber,

* Briefe die neueste Lit. betr. Bd. XVIII. S. 102.

wo sich diese am stärksten fühlte. Woher wissen wir, daß überhaupt etwas außer uns existirt? Durch keinerlei logische Demonstration. Das sagten die Glaubensphilosophen gegen die Metaphysiker. Dasselbe sagte auch Kant. Aber Kant machte die Existenz zu einem Erfahrungsbegriff, Hamann zu einer Sache der Offenbarung. Und während Kant der Existenz die logische Erkennbarkeit abspricht, sucht er ihre Nothwendigkeit auf logischem Wege zu beweisen. Weymann wollte die kantische Schrift widerlegen und Hamann schrieb darüber an Lindner: „Kant hat Ursache, seinen Gegner zu fürchten, er verdient eine exemplarische Ruthe.“ * Indessen erregte die Schrift so viel Aufsehen, daß ein Magister seine darauf bezüglichen Bemerkungen zum Gegenstand einer öffentlich vertheidigten Dissertation machte. **

IV. Annäherung an den Skepticismus.

Erwägen wir die Ergebnisse der letzten Untersuchungen, so leuchtet ein, daß Kant mit vollen Segeln sich von der dogmatischen Metaphysik entfernt und dem Skepticismus entgegengeht. In der ersten Schrift über die falsche Spitzfindigkeit der Syllogistik hat er bewiesen, daß alles logische Erkennen blos analytisch sei. In der folgenden über die negativen Größen hat er bewiesen, daß die Causalverknüpfung nicht identisch, also logisch nicht erkennbar ist. In der dritten über den einzig möglichen Beweis-

* Hamann's Schriften (Ausgb. Roth) Theil III. Br. an Lindner (26. Juni 1763) S. 180.

** Observat. ad commentationem M. J. Kantii de uno possibili fundamento demonstrationis existentiae Dei etc. Tub. 1763. Vergl. Hamann an Lindner. Dec. 1764. Th. III. S. 317. Auch Andere, wie Töllner und Clemm, nahmen von der kantischen Schrift öffentlich Notiz. In Wien kam sie in das Verzeichniß der verbotenen Bücher.

grund zeigt er, daß sich die Existenz der Dinge eben so wenig auf logischem Wege erkennen läßt. Wenn sich der Causalzusammenhang der Dinge unserer logischen Verstandeseinsicht verschließt, so giebt es keine nothwendige Erkenntniß. Wenn die Existenz der Dinge durch den bloßen Verstand nicht eingesehen werden kann, so giebt es keine objective Erkenntniß. Was also bleibt der logischen Erkenntniß, was bleibt der Metaphysik übrig, wenn sie weder nothwendig noch objectiv ist? Es scheint, daß ihr nichts übrig bleibt, als Beides zu verneinen, d. h. der Skepticismus in reinster Form, wie ihn Hume behauptet hatte.

Von der bisherigen Metaphysik hatte sich Kant mit jedem Schritte weiter entfernt. An vielen Stellen seiner früheren Schriften hatte er sich über diese Wissenschaft sehr bedenklich geäußert, er hatte seit lange bemerkt, daß sie mit der größten Vorsicht behandelt sein wolle und von den dogmatischen Philosophen mit der geringsten behandelt werde, daß auf diesem Gebiete sich weit mehr Anmaßung als Gründlichkeit finde. Seit lange war sein Geist darauf bedacht, die Metaphysik genau und gründlich zu untersuchen. Mit seiner letzten Schrift über den einzig möglichen Beweisgrund vom Dasein Gottes berührte er unmittelbar die Metaphysik, er betrat ihren Schauplatz und stellte sich dem höchsten Gegenstande derselben dicht gegenüber. „Um zu einer Demonstration des Daseins Gottes zu gelangen,“ sagt Kant in der Vorrede seiner Schrift, „muß man sich auf den bodenlosen Abgrund der Metaphysik wagen. Ein finstrer Ocean ohne Ufer und ohne Leuchtthürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschifften Meere anfangen muß, welcher, sobald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht, ob nicht etwa Seeströme seinen Lauf verwirrt haben, aller Behutsamkeit ungeachtet, die die Kunst zu schiffen nur immer gebieten mag. Es giebt eine Zeit, wo man in einer Wissenschaft, wie die

Metaphysik ist, sich getraut, Alles zu erklären, und wiederum eine andere, wo man sich nur mit Furcht und Mißtrauen an dergleichen Unternehmungen wagt." *

Bis zum Skepticismus, der alle Metaphysik aufgiebt, geht Kant noch nicht fort. Es läßt sich voraussehen, daß ihn der folgerichtige Gang seiner vom logischen Erkennen, der Causalität, der Existenz gewonnenen Einsicht mitten in den Skepticismus hineintreibt, aber noch hält er sich an die Möglichkeit der Metaphysik. Er befindet sich jetzt auf dem Uebergange von der dogmatischen zur skeptischen Richtung.

V. Reform der Metaphysik.

Zunächst versucht er, die Metaphysik zu verbessern. Seit der Untersuchung über den ontologischen Beweis ist dieser Reformversuch seine nächste Aufgabe. Seine Kritik des ontologischen Beweises ist zugleich eine Kritik der gesammten Ontologie. Was er gegen die bisherige rationale Theologie ausgemacht hat, gilt gegen die ganze bisherige Metaphysik, zu der sich die rationale Theologie verhält, wie der Theil zum Ganzen. Der Irrthum liegt nicht in dem besondern Theile der Theologie, sondern in der Ontologie als solcher. Seine Verbesserung bezüglich der rationalen Theologie stellt einen ähnlichen Versuch in Betreff der ganzen Metaphysik in Aussicht.

Der Grundfehler, der sich über alle Gebiete der Metaphysik verbreitet, lag in jener irrthümlichen Voraussetzung von der logischen Erkennbarkeit des Daseins, lag in dem Wahn, die Existenz könnte jemals ein logisches Prädicat sein. Sie ist nicht Prädicat, sondern Subject und nur Subject. Woher kam jene falsche Voraussetzung? Weil man nicht genau unterschieden hatte zwischen dem logischen und wirklichen Sein. Weil man

* Gesammtausgb. Bd. VI. S. 14.

den Begriff des Daseins nicht genau untersucht, sondern ohne Weiteres definirt hatte. Hieraus erklären sich die weiteren Irrthümer, vor Allem die falsche Methode der Metaphysik. Sie verknüpft die Begriffe, ohne sie untersucht zu haben. Sie beginnt mit Definitionen nicht untersuchter Begriffe, während sie beginnen sollte mit der Analyse gegebener. Der richtige Weg der Metaphysik wäre, nicht synthetisch zu verfahren, sondern analytisch; hierin sollte sich ihre Denkweise von der mathematischen unterscheiden. Die Mathematik darf mit Definitionen anfangen, die Metaphysik sollte mit ihnen aufhören.

Nun hat die bisherige Metaphysik ihre Methode von der Mathematik entlehnt, sie hat groß gethan mit ihren geometrischen Demonstrationen, mit Hilfe derselben stolze Lehrgebäude aufgeführt aus Begriffen, die nicht erläutert, also im Grunde gleich unbekannten Größen waren. Wie hätte aus einer solchen Verfassung eine gründliche Erkenntniß hervorgehen sollen? Wie wenig die mathematische Methode der richtige Weg sei für die metaphysische Erkenntniß, wußte Kant schon, als er seine Abhandlung über den ontologischen Beweis schrieb. Gleich in den ersten Worten der Schrift sagt er: „man erwarte nicht, daß ich mit einer förmlichen Erklärung des Daseins den Anfang machen werde. Ich werde so verfahren als Einer, der die Definition sucht und sich zuvor von Demjenigen versichert, was man mit Gewißheit bejahend oder verneinend von dem Gegenstande der Erklärung sagen kann. Die Methodensucht, die Nachahmung des Mathematikers, der auf einer wohlgebahnten Straße sicher fortschreitet, auf dem schlüpfrigen Boden der Metaphysik, hat eine solche Menge Fehltritte veranlaßt, die man beständig vor Augen sieht, und doch ist wenig Hoffnung, daß man dadurch gewarnt und behutsam zu sein lernen werde." * Diese Worte enthalten schon

* Gesammtausgb. Bd. XI. I. Abth. 1. Betr. S. 20.

den Grundgedanken der nächsten Untersuchung, die nicht blos einen Theil der bisherigen Metaphysik, sondern diese selbst in's Auge faßt. Unter einem Gesichtspunkte, der für die ganze Metaphysik galt, hatte Kant soeben die rationale Theologie untersucht und verbessert. Dieselbe Kritik wollte jetzt umfassender geführt und vom Theil auf das Ganze übertragen werden. Die Gelegenheit dazu kam wie gerufen. Die Akademie der Wissenschaften zu Berlin hatte für das Jahr 1763 die Aufgabe gestellt: ob die metaphysischen Wissenschaften überhaupt einer solchen Evidenz fähig seien als die mathematischen? Das war Kant's Frage. Diese Aufgabe zu lösen, schrieb Mendelssohn seine Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften, Kant seine Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral.*

Entschiedener als je vorher tritt Kant jetzt auf gegen die Metaphysik des Zeitalters. Er ist bereits vollkommen überzeugt von der Untauglichkeit ihrer bisherigen Verfassung, von der Nothwendigkeit einer gründlichen Reform. Nur aus dieser sichersten Ueberzeugung erklärt sich bei dem bedächtigen und bescheidenen Mann die sehr bestimmte Erklärung von der Nichtigkeit der vorhandenen Ontologie. In der Vorrede seiner Schrift über den einzig-möglichen Beweisgrund heißt es: „die Demonstration vom Dasein Gottes ist noch niemals erfunden worden." Mit andern Worten: es giebt keine rationale Theologie. In der folgenden Schrift erweitert sich dieses Urtheil gegen die ganze bisherige Metaphysik: „die Metaphysik ist ohne Zweifel die

* Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral (oder Abhandl. über die Evidenz in den metaphysischen Wissensch.). Bei dieser Gelegenheit erhielt Mendelssohn den ersten, Kant den zweiten Preis. Beider Abhandlungen erschienen zusammen im Jahr 1764. Vergl. Hamann's Schr. Th. III. S. 227.

erste und schwierigste unter allen menschlichen Einsichten, aber es ist noch niemals eine geschrieben worden." *

1. Metaphysik und Mathematik.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet die Vergleichung der Philosophie mit der Mathematik. Aus dem deutlich begriffenen Unterschiede beider erhellt, daß die mathematische Methode niemals die philosophische sein kann. Die Methoden müssen so verschieden sein als die Wissenschaften selbst. Wenn daher die Metaphysik von Cartesius bis Wolf die mathematische Methode befolgt hat, so mußte sie auf diesem Wege sich nothwendig verirren.

Mathematik und Philosophie sind so verschieden als ihre Objecte. Gegenstand der Philosophie sind die existirenden Dinge. Ihr Gegenstand also ist gegeben, ihre wissenschaftliche Aufgabe mithin besteht darin, die gegebenen Begriffe deutlich zu erkennen. Diese Erkenntniß ist nur möglich auf dem Wege der Zergliederung und Auflösung der Begriffe in ihre Bestandtheile. Es giebt für die Philosophie kein anderes Verfahren als die Analysis. Gegenstand der Mathematik sind die bloßen Größen. Diese sind nicht gegeben, sondern werden gemacht; sie entstehen durch Construction, durch Zusammensetzung oder Synthese. Mit dem Gegenstande zugleich entsteht sein Begriff. Ein Dreieck begreifen heißt, diese Figur aus den erforderlichen Bestandtheilen zusammensetzen, d. h. dieselbe construiren oder machen. So werden die Gegenstände der Mathematik und deren Begriffe synthetisch gebildet. Einen Begriff, den ich selbst entstehen lasse oder willkürlich zusammensetze, kann ich auch sogleich vollständig definiren. Denn definiren heißt, den Begriff durch seine Merkmale bestimmen. Nun sind in der Mathematik diese Merkmale oder Bestandtheile früher gegeben als ihre Zusammensetzung, die aufgegeben ist.

* Gesammtausgabe Bd. I. No. III. S. 74.

Gegeben sind z. B. drei Seiten: daraus soll ein rechtwinkliges Dreieck construirt werden. Oder gegeben ist ein rechtwinkliges Dreieck: daraus entsteht der Kegel, indem das Dreieck sich um eine seiner Katheten herumbewegt. Wir wissen, wie der Kegel entsteht, also wissen wir, worin er besteht. Der Begriff entsteht mit dem Gegenstande, die Definition entsteht mit dem Begriff. So gelangt die Mathematik durch Synthesis zu allen ihren Definitionen, und sie kann mit Definitionen ihren wissenschaftlichen Gang eröffnen.*

Ganz anders verhält sich die Sache in der Philosophie. Hier sind die Gegenstände gegeben, die Begriffe sind da, aber als dunkle, die deutlich gemacht d. h. in ihre Bestandtheile aufgelöst werden sollen. In der mathematischen Erkenntniß gehen die Theilbegriffe dem Ganzen voraus, daher entstehen die Definitionen synthetisch, daher sind sie die ersten wissenschaftlichen Sätze. In der philosophischen Erkenntniß dagegen sollen die Theilbegriffe erst entdeckt werden. Das Ganze ist vorhanden als dunkle Vorstellung. Daher müssen hier die Definitionen analytisch entstehen, sie bilden nicht die ersten, sondern die letzten Sätze der philosophischen Wissenschaft. „Es ist das Geschäft der Weltweisheit," sagt Kant, „Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen; das Geschäft der Mathematik aber, gegebene Begriffe von Größen, die klar und sicher sind, zu verknüpfen und zu vergleichen, um zu sehen, was hieraus gefolgert werden könne."**

Dazu kommt, daß die Mathematik ihre Begriffe sinnlich anschaut in Figuren, während die Philosophie die ihrigen nur ausdrücken kann durch Worte. Worte sind abstracte Zeichen, Figuren dagegen sind concrete. Jene machen den Begriff nicht

* Ges. Ausgb. Bd. I. No. III. Betr. 1. § 1. S. 66 flg.

** Ebendaselbst S. 68.

in seinen Theilen erkenntlich, sie bezeichnen denselben nur im Allgemeinen, sie helfen daher nichts zu seiner Erklärung. Worterklärungen sind nicht Sacherklärungen. Die ersten sind, wie Kant sagt, grammatische Definitionen, die letzten sind philosophische. Die grammatische Definition sagt nur, welchen Begriff ich mit diesem Worte verbinde; die philosophische sagt, welches Ding ich durch diesen Begriff vorstelle. Die Worterklärungen, womit die Philosophen häufig ihre Lehren beginnen, erklären nichts in der Sache. Die Sacherklärungen können in den philosophischen Wissenschaften nicht das Erste, sondern nur, wenn es gut geht, das Letzte sein.*

2. Die Schwierigkeit der Metaphysik.

Wenn nun die Philosophie die Erklärung der Dinge in allem Ernste zu ihrer Aufgabe macht, wenn sie keinen Begriff erklärt, ohne ihn gründlich zuvor untersucht zu haben, wenn sie mit einem Worte nicht synthetisch, sondern analytisch verfährt, so leuchtet ein, wie schwierig und verwickelt die philosophische Aufgabe ist im Vergleich mit der mathematischen. In der Auflösung eines durch Erfahrung gegebenen Begriffs finden sich nothwendig Bestandtheile, die auf Rechnung unserer Vorstellung kommen, und hier giebt es dunkle Wahrnehmungen, die sich schlechterdings nicht weiter auflösen und verdeutlichen lassen. Solche dunkle Vorstellungen sind z. B. alle unsere Gefühle. Das Gefühl ist schlechterdings unauflöslich. Unlust, Begierde, Abscheu u. s. f. lassen sich nicht definiren, sie sind und bestimmen eine Menge von Merkmalen, die wir als Prädicate den Dingen zuschreiben, wie z. B. die des Erhabenen, Schönen, Ekelhaften u. s. f. Alle diese nur gefühlten Vorstellungen sind unerklärlich; alle Sätze mithin, die solche Vorstellungen aussagen, unerweislich.

* Ebendaselbst. § 2. S. 68—70. Vgl. S. 67.

Und solche unauflösliche Begriffe, solche unerweisliche Sätze werden sich unzählige in der Philosophie finden, während deren in der Mathematik nur wenige sind. Die zusammengesetzten Begriffe der Mathematik sind daher weit einfacher und leichter aufzulösen als die philosophischen Begriffe. So ist z. B. die Trillion ein sehr zusammengesetzter arithmetischer Begriff, die menschliche Freiheit ein sehr verwickelter Begriff der Philosophie. Um wie viel leichter ist die Trillion zu erklären und in ihre Elemente aufzulösen, als die Freiheit!*

In diesem Punkte liegt die Schwierigkeit der Philosophie im Vergleich mit der Mathematik. „Ich weiß," sagt Kant, „daß es Viele giebt, welche die Weltweisheit in Vergleichung mit der höheren Mathesis sehr leicht finden. Allein diese nennen Alles Weltweisheit, was in den Büchern steht, die diesen Titel führen. Der Unterschied zeigt sich durch den Erfolg. Die philosophischen Erkenntnisse haben mehrentheils das Schicksal der Meinungen und sind wie die Meteore, deren Glanz nichts für ihre Dauer verspricht. Sie verschwinden, aber die Mathematik bleibt. *Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten, allein es ist noch niemals eine geschrieben worden.*"**

Die Aufgabe also der Philosophie ist allein durch Analysis zu lösen. Wenn überhaupt metaphysische Gewißheit möglich ist, so kann sie auf diesem Wege allein erreicht werden. Nur so lassen sich gegebene Begriffe verdeutlichen, verworrene Erkenntnisse aufklären. Es ist dieselbe Methode, welche die englische Philosophie auf die Naturerscheinungen wollte angewandt wissen, die eindringende Beobachtung, welche die Thatsachen in ihre einfachsten Factoren auflöst. „Die erste Methode der Metaphysik," urtheilt

* Ebendaselbst § 3. S. 70—73. Vgl. § 4.

** Ebendas. S. 74.

Kant, „ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte, und die daselbst von so nutzbaren Folgen war.“ *

3. Die Induction als Methode der Metaphysik.

In seinen früheren Untersuchungen hatte Kant in den vorhandenen Streitfragen der Philosophie eine schiedsrichterliche Stellung ergriffen zwischen Cartesius und Leibnitz, Leibnitz und Newton, Wolf und Crusius, Crusius und Hume, mit einer sichtlichen Hinneigung zu den englischen Philosophen. Der größte, alle übrigen umfassende Gegensatz besteht zwischen der englischen Erfahrungsphilosophie und der deutschen Metaphysik. Jetzt steht dieser Gegensatz auf der Tagesordnung der kantischen Untersuchung. Es handelt sich diesem Gegensatz gegenüber um den Versuch einer Ausgleichung.

Der Versuch läuft darauf hinaus, die Methode der Metaphysik durch die Methode der Erfahrungsphilosophie zu berichtigen und eigentlich neu zu begründen, das heißt soviel als die Metaphysik in eine Erfahrungswissenschaft verwandeln, die sich zu den Begriffen ebenso verhält, als die wahre Physik zu den Dingen in der Natur. „Suchet,“ ruft Kant den Metaphysikern zu, „durch sichere innere Erfahrung, d. h. ein unmittelbar augenscheinliches Bewußtsein, diejenigen Merkmale auf, die gewiß im Begriff von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennt, so könnt ihr euch derselben sicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten.“ **

In dieser Rücksicht dürfen wir die vorliegende Untersuchung als die Summe und den Ertrag aller früheren betrachten. Sie

* Ebendas. 2. Betrachtg. S. 77.

** Ebendas. S. 78.

pflückt gleichsam die letzte, schon längst im Keime vorbereitete Frucht. Mit Vorliebe knüpft sie an jene früheren Schriften an und läßt sie an vielen Stellen wörtlich reden. Ueber die ersten Grundwahrheiten der Metaphysik redet sie mit der Habilitationsschrift; den Begriff des Körpers analysirt sie beispielsweise nach dem Vorgange der physischen Monadologie; sie wiederholt gelegentlich was in der „falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren" gelehrt worden, daß ein Anderes sei, die Dinge unterscheiden, ein Anderes, den Unterschied der Dinge erkennen; auch zu der jüngsten Schrift über den ontologischen Beweisgrund kehrt sie zurück, um die Möglichkeit der natürlichen Theologie festzustellen.*

4. Natürliche Theologie und Moral. Die Gefühlstheorie der englischen Moralisten.

Die Metaphysik soll ihre Grundsätze nicht willkürlich machen, sondern gleich den Erfahrungswissenschaften entdecken. Diese Entdeckung geschieht, indem sie die Thatsachen, deren Begriffe gegeben sind, in ihre unauflöslichen Elemente zergliedert. So gelangt sie zu gewissen nicht weiter abzuleitenden Sätzen, die mit Sicherheit als materiale Grundsätze gelten dürfen. Auf einem solchen Wege, um die Anwendung zu machen, sind die Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral zu suchen.

Die natürliche Theologie beruht auf dem Begriff Gottes als eines existirenden Wesens. Ihre erste Aufgabe ist, durch Analyse eines gegebenen Begriffs die Existenz Gottes zu beweisen. Es sind damit von vornherein die kosmologischen Beweisarten ausgeschlossen, als unrichtige und unmögliche synthetische Schlußfolgerungen. Jetzt wiederholt sich der Inhalt der vorhergehenden

* Vgl. Ebendas. 3. Betrachtg. § 3. S. 87 flgd. S. 78 flgd. S. 76. 4. Betr. S. 90 flgd.

Schrift. Es bleibt nur die ontologische Beweisart übrig, die zunächst eine zweifache Form erlaubt. Entweder ist der Begriff Gottes gegeben, worin die Existenz als ein Merkmal unter andern entdeckt wird. Das ist die gewöhnliche, aber unmögliche Form. Oder es ist der Begriff eines existirenden Wesens gegeben, worin sich durch Zergliederung die Merkmale Gottes entdecken. Das ist die einzig übrige und einzig mögliche Form des ontologischen Beweises. Es wird nicht von Gott bewiesen, daß er existirt, sondern von einer Existenz, die außer Zweifel steht, daß sie Gott ist.

Auf einem ähnlichen analytischen Wege finden wir den ersten Grundsatz der Moral. Jede moralische Handlung ist mit einem Zwecke verknüpft, sie geschieht in einer bestimmten Absicht. Entweder ist dieser Zweck Mittel zu irgend etwas Anderem, oder er ist Endzweck. In beiden Fällen ist die Handlung begründet (motivirt) und nothwendig; aber im ersten ist ihre Nothwendigkeit bedingt, im zweiten unbedingt. Eine Handlung der ersten Art, die nur geschieht, um etwas Anderes zu erreichen, ist im besten Fall richtig oder geschickt, aber sie ist nicht gut. Die gute Handlung geschieht um ihrer selbst willen. Es ist sehr wichtig, im Begriff der moralischen Verbindlichkeit diese Unterscheidung zu machen zwischen Mittel und Zweck, relativer und absoluter Nothwendigkeit. Aber wodurch ist eine Handlung gut? Worin besteht das Kriterium des Guten? Wenn sie uns gut erscheint nicht in Rücksicht auf eine andere, sondern an sich selbst. Mithin ist gut eine Vorstellung, die sich in keine andere auflösen läßt, also schlechterdings einfach ist. Auf der einen Seite ist das Gute kein Merkmal eines Dinges, sondern unsere Vorstellung; auf der andern Seite ist diese Vorstellung unauflöslich, nicht durch den Verstand zu zergliedern, sondern als Empfindung gegeben. Es giebt also ein moralisches Gefühl, wodurch wir das Gute empfinden und unterscheiden: dieses Gefühl ist der Grund alles

moralischen Handelns. Wenn ich von einer Handlung urtheile, sie ist gut, so urtheile ich durch das Gefühl, und so einfach dieses mein Gefühl ist, so unerweislich ist jenes mein Urtheil. Ein solches unerweisliches Urtheil bildet den materialen Grundsatz der Sittenlehre. Die deutsche Metaphysik ist bis zu einem solchen materialen Grundsatz nicht gekommen. Mit ihrer Vollkommenheitstheorie bewegt sie sich in formalen Principien, aus denen keine weitere praktische Erkenntniß fließt.

Hier stellt sich Kant offen auf die Seite der englischen Moralphilosophie. Er macht gemeinschaftliche Sache mit der Gefühlstheorie von Franz Hutcheson, der nach Shaftesbury's Vorgang die baconisch-locke'schen Grundsätze auf die Sittenlehre anwandte. Kant trifft mit den englischen Moralisten zusammen, sowohl in der Absicht, die Sittenlehre in eine Erfahrungswissenschaft zu verwandeln, als auch darin, diese empirische Sittenlehre auf das moralische Gefühl als Princip zurückzuführen.*

VI. Das ästhetische und moralische Gefühl.

Das moralische Gefühl hängt nach der Theorie jener englischen Philosophen auf das genaueste mit dem ästhetischen zusammen. Es verhält sich zu diesem wie die Art zur Gattung. Das moralische Gefühl ist der Geschmack für das Sittliche, für das richtige Handeln; Shaftesbury nannte es die Schönheit des Empfindens, die Harmonie in unseren Neigungen, die richtige Proportion von Selbstliebe und Wohlwollen. Wie die Tugend in der Schönheit des Handelns, so besteht der Tugendsinn in dem moralischen Geschmack, der ursprünglich der menschlichen Natur inwohnt, und wie jeder andere Sinn fähig ist, erzogen und ausgebildet zu werden. Die Sittlichkeit gilt auf diesem Standpunkte als Kunst, die Sittenlehre als eine Aesthetik des menschlichen

* Ebendas. 4. Betrachtg. § 2. S. 92 flgd. S. 95.

Handelns. Moral und Aesthetik durchdringen sich gegenseitig und haben eine gemeinschaftliche Wurzel. Das ästhetische Gefühl ist sittlich, sobald es die Schönheit und Würde der menschlichen Natur empfindet. In diesem Sinn schreibt Kant seine „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen."* Diese Schrift hat gar nichts gemein mit der wolfischen Schule und den Lehrsätzen der baumgarten'schen Aesthetik. Es sind Beobachtungen, aus der unmittelbaren Erfahrung geschöpft, lebensfrisch und mit Humor behandelt, leicht und anziehend geschrieben, oft etwas keck und unbekümmert hingeworfen. Man merkt es wohl, die Schrift ist nicht in der Studirstube Kant's, sondern in einer ganz freien idyllischen Muße entstanden. Auch das Vorbild der englischen Schriftsteller hat hier auf die Schreibart merklich eingewirkt. Tief geht die Untersuchung nicht. Die Empfindungen des Schönen und Erhabenen werden, namentlich sofern sie moralisch sind, betrachtet, auf eine leichte, spielende Weise classificirt, und besonders in den verschiedenen Formen dargestellt, die sie nach den Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur annehmen, nach den Unterschieden der Temperamente, Geschlechter, Nationalcharaktere.

Diese Beobachtungen sind natürlich weit entfernt, der Kritik der Urtheilskraft anders als blos der Zeit nach voranzugehen. Wenn man nur die Ueberschriften vergleicht, so könnte man auf den Einfall kommen, als ob hier schon der Ansatz gemacht wäre zu jener späteren wissenschaftlichen Begründung des Schönen im Geist der kritischen Philosophie. Allerdings wird in beiden Schriften von dem Gefühle des Schönen und Erhabenen gehandelt,

* Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Bd. VII No. II. Die Schrift ist nicht 1766, sondern 1764 erschienen; sie ist in diesem Jahre von Hamann in der Kgsb. Zeitung angezeigt worden.

aber unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten und nach ganz andern Richtungen. Das ästhetische Gefühl wird hier als eine empirische Thatsache beschrieben, sehr lebendig und zum Theil geistvoll, aber von einer tieferen Begründung ist nicht die Rede. Und was vor Allem in die Augen springt: das Sittliche und Aesthetische fallen hier zusammen, während die kritische Philosophie auch in diesem Punkte auf die sorgfältigste Scheidung bedacht war. Wollte etwa Kant seine spätere Sittenlehre auf das Gefühl gründen? Im Gegentheil verwarf er sehr nachdrücklich eine solche Begründung. Hier aber urtheilt er: „die Grundsätze der Tugend sind nicht speculativische Regeln, sondern das Bewußtsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt. Ich glaube, ich fasse Alles zusammen, wenn ich sage: es sei das Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur."* Wo also ist die Gemeinschaft zwischen diesen kleinen flüchtigen Studien aus der Aesthetik nach englischem Muster und der späteren tiefgehenden Untersuchung unter kritischem Gesichtspunkt?

VII. Deutsche Metaphysik und englische Philosophie.

Kant ist im Begriff, die deutsche Philosophie auf englischen Fuß zu bringen. Er hat der Metaphysik die Aufgabe gesetzt, sich durch die Methode der Erfahrungsphilosophie zu reformiren und zu beaufsichtigen. Sie soll auf diesem Wege selbst in den Stand der erfahrungsmäßigen Wissenschaften eintreten. Es handelt sich um die Vereinigung der deutschen und englischen Philosophie.

Dieser Gesichtspunkt steht unserem Kant so fest, daß er ihn jetzt auch für seine Vorlesungen geltend macht. In dem Programm seiner Wintervorlesungen von 1765/66 erklärt er, daß die analytische oder inductive Methode seiner Ansicht nach auch die richtige Lehrart sei, die er in seinem akademischen Unterricht

* Ebendas. Abschn. II. S. 391.

anwenden werde.* Es sei die einzige Methode, den Verstand auszubilden. Der Zuhörer solle nicht Gedanken lernen, sondern denken; man solle ihn nicht tragen, sondern leiten, damit er selbst zu gehen geschickt werde. „Wenn man diese Methode umkehrt, so erschnappt der Schüler eine Art von Vernunft, ehe noch der Verstand in ihm ausgebildet worden, und trägt erborgte Wissenschaft. Das ist die Ursache, weßwegen man nicht selten Gelehrte antrifft, die so wenig Verstand zeigen, und warum die Akademien mehr abgeschmackte Köpfe in die Welt setzen als irgend ein anderer Stand des gemeinen Wesens.“** Aecht sokratisch sagt Kant, der studirende Jüngling solle nicht Philosophie, sondern philosophiren lernen. Die unterrichtende Methode sei forschend (zetetisch) und werde erst später behauptend (dogmatisch). Und ganz in Uebereinstimmung mit Locke's Grundsätzen hält Kant für die richtige Bildungsregel „zuvörderst den Verstand zu zeitigen und sein Wachsthum zu beschleunigen, indem man ihn in Erfahrungsurtheilen übt und auf Dasjenige achtsam macht, was ihm die verglichenen Empfindungen seiner Sinne lehren können.“***

Rücksichtlich der Moralphilosophie erklärt er hier, daß die Versuche von Shaftesbury, Hutcheson, Hume am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt seien. Er will diese Versuche ergänzen und gleichsam zwischen der deutschen und englischen Moralphilosophie, zwischen Baumgarten und Hutcheson eine vermittelnde Stellung einnehmen. Die Kenntniß der menschlichen Natur gilt ihm als die wahre Grundlage der Sittenlehre: Menschenkenntniß im Sinne der Welterfahrung

* Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Wintersemester 1765/1766. Bd. I. No. IV.

** Ebendas. S. 100.

*** Ebendas. S. 100.

und Philosophie. „Indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige historisch und philosophisch erwäge, was geschieht, ehe ich anzeige, was geschehen soll, so werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menschen studiren muß, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Gestalt, die ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, entstellt, und als ein solcher selbst von Philosophen fast jederzeit verkannt worden, sondern die Natur des Menschen, die immer bleibt, und deren eigenthümliche Stellung in der Schöpfung: damit man wisse, welche Vollkommenheit ihm im Stande der rohen, und welche im Stande der weisen Einfalt angemessen sei.“ *

* Ebendas. S. 106.

Sechstes Capitel.

Dritte Stufe: Kant unter dem Einfluß von Rousseau und Hume.

Von den dogmatischen Lehrgebäuden abgewendet, sucht Kant im Wege der Erfahrung die Natur der Begriffe und Dinge zu ergründen. Mit der synthetischen Methode der Metaphysik wird alles willkürliche Construiren in der Philosophie und damit alle dogmatische Systemmacherei verworfen. Die einzige wissenschaftliche Methode der Untersuchung ist die Analysis der Begriffe und Dinge. Die Philosophie soll analysirend zu Werke gehen: das heißt sie soll ihre Gegenstände zergliedern, die zufälligen Merkmale (durch Vergleichung) von den wesentlichen, die abgeleiteten von den ursprünglichen unterscheiden. So allein läßt sich das Object rein darstellen in seiner ursprünglichen Verfassung. Auf die Erkenntniß der ursprünglichen Natur, der Elemente in den Dingen und Begriffen, soll die Philosophie vor Allem ihre Aufmerksamkeit richten. Ihr nächstes und wichtigstes Object ist der Mensch. Handelt es sich um eine Erkenntniß des Menschen, so besteht die Aufgabe darin, daß die menschliche Natur in ihrer Reinheit und Ursprünglichkeit, nach Abzug aller zufälligen Merkmale und Eigenschaften, dargethan werde. Unter die ursprünglichen und wesentlichen Eigenthümlich-

keiten der menschlichen Natur gehört jenes moralische Gefühl, aus dem sich, wie aus einem naturgemäßen Instinct, die menschliche Schönheit und Tugend entwickelt. Der Mensch ist von Natur ein moralisches Wesen. Die wahre Erziehung soll diese moralische Naturanlage entwickeln, sie soll den Menschen naturgemäß bilden.

I. Rousseau. Das naturgemäße Geistesleben.

Hier trifft Kant mit J. J. Rousseau zusammen, der eben damals die Welt mit seiner neuen Erziehungstheorie erfüllte. Rousseau, indem er den sittlichen Instinct der menschlichen Natur hervorhob, hielt es mit den englischen Moralisten gegen Hobbes und dessen rein mechanische Naturlehre des Menschen. Sein „Emil" war 1762 erschienen. Die Schrift machte auf Kant den tiefsten Eindruck. Er war von dieser Lectüre so gefesselt, daß er ganz darin aufging, sogar, was bei ihm viel heißen will, seine gewöhnliche Tagesordnung darüber vergaß. Rousseau's Bild war der einzige Schmuck seines Studirzimmers. Auch in den Vorlesungen dieser Zeit kam er oft mit Vorliebe auf Rousseau, besonders dessen „Emil" zu reden. Rousseau's Grundgedanke von der ursprünglichen Menschennatur im Gegensatz zu dem, was der Lauf der Dinge und die Weltbildung aus dem Menschen gemacht hat, hatte für Kant die stärkste Anziehungskraft. Auch lag in der That ein Berührungspunkt Beider in der Absicht, den Menschen aus seinen ursprünglichen Bedingungen zu erklären und gleichsam wiederherzustellen. Im Wege nüchterner und strenger Untersuchung näherte sich Kant dem Gedanken der ächten und naturgemäßen Menschheit, den Rousseau stürmisch ergriffen, und leidenschaftlich mit der Gewalt seiner außerordentlichen rednerischen Begabung vertheidigte. Eine gewisse Bewunderung und Anhänglichkeit für Rousseau ist unserm Philosophen stets geblieben, selbst bei seiner späteren, von Rousseau

nicht mehr berührten Denkweise. Bei aller Verschiedenheit der Gemüthsart, die jede Vergleichung der beiden Charaktere ausschließt, war Kant auch persönlich für Rousseau eingenommen. Er liebte in ihm den Enthusiasten und stimmte denen nicht bei, die ihn als Schwärmer behandelten.

Diese rousseaufreundliche Stimmung Kant's und sein lebhaftes Interesse für das Urmenschliche gaben sich bei einer merkwürdigen Gelegenheit öffentlich kund. Im Jahr 1764 erschien in Königsberg die abenteuerliche Figur eines Waldmenschen im Nomadenaufzuge, der in Begleitung eines achtjährigen Knaben eine Heerde Kühe, Schaafe, Ziegen umherführte und mit der Bibel in der Hand den Leuten, die in Menge herbeiliefen, Prophezeiungen machte. Im Munde des Volks hieß er der Ziegenprophet. Hamann nannte ihn einen neuen Diogenes, ein Schaustück der menschlichen Natur. Es war ein seltenes Exemplar mitten in der Gesellschaft des achtzehnten Jahrhunderts, anziehend genug für die damalige, von Rousseau's Ideen angeregte und erfüllte Einbildungskraft. Auch Kant ließ sich öffentlich über diese auffallende Erscheinung vernehmen.* Vor Allem interessirte ihn „der kleine Wilde, der in Wäldern aufgewachsen, allen Beschwerlichkeiten der Witterung mit Fröhlichkeit Trotz zu bieten gelernt hat, in seinem Gesicht keine gemeine Freimüthigkeit zeigt und von der blöden Verlegenheit nichts an sich hat, die eine Wirkung der Knechtschaft oder der erzwungenen Achtsamkeiten in der feinen Erziehung wird, und, kurz zu sagen, ein vollkommenes Kind in demjenigen Verstande zu sein scheint, wie es ein Experimentalmoralist wünschen kann, der so billig wäre, nicht eher die Sätze des Herrn Rousseau den schönen Hirn-

* Raisonnement über den Abenteurer Jan Pawlikowicz Zdomozyrskich Komarnicki. Kgsb. gel. u. polit. Zeitung. 1764. Gesammtausgb. Bd. X. No. I.

gespinnsten beizuzählen, als bis er sie geprüft hätte.“ So ergreift Kant die Gelegenheit, den Genfer Philosophen öffentlich zu vertheidigen und zu erklären, daß er dessen Ansichten über die Natur und Erziehung des Menschen keineswegs für Schwärmereien halte.

II. Das naturwidrige Geistesleben. Geisteskrankheit.

Den Naturmenschen findet Kant in dem Fall, den er vor sich hat, nur in dem Kinde, das er gleichsam als Probestück einer rousseau'schen Erziehungsweise übergeben möchte. In dem Vater des Kindes, dem abenteuerlichen Ziegenpropheten, sieht er nichts als einen verrückten Kopf, der ihm Gelegenheit giebt, seinen „Versuch über die Krankheiten des Kopfs“ zu schreiben, einen seiner launigsten und lebendigsten Aufsätze.* Es ist ein Versuch, die Geisteskrankheiten in ihren verschiedenen Abstufungen zu classificiren, auf richtige Begriffe zu bringen und wenigstens im Allgemeinen zu erklären. Eigentlich will dieser Versuch nichts sein als „eine kleine Onomastik der Gebrechen des Kopfs,“ mehr eine Benennung als eine Erklärung der hierhergehörigen Fälle. Doch unterläßt er nicht, auch über den wirklichen Grund der Geisteskrankheiten seine bestimmte Meinung zu sagen.

Kant hatte, als er die Metaphysik zu verlassen suchte, in das erfahrungsmäßige Denken gleichsam die richtige Diät gesetzt, bei der die Wissenschaft gesund bleibt und zunimmt. Ganz in diesem Sinne bestimmt er hier die Geistesgesundheit überhaupt. Der Kopf ist in richtigem Zustande, er sitzt so zu sagen auf dem rechten Fleck, wenn die Functionen der Erfahrung ihren normalen Verlauf haben. Der Geist ist gesund, wenn er erfahrungsmäßig empfindet, urtheilt, schließt; er ist krank, wenn

* Versuch über die Krankheiten des Kopfs. 1764. Bd. X. No. II. Vergl. Borowski über Kant. S. 210.

diese Functionen nicht richtig von Statten gehen, wenn die Erfahrung an einer Stelle aus ihrem richtigen Geleise gerückt wird und nicht mehr in Fluß kommt. An dieser Stelle ist unser Erkenntniß- oder Geistesvermögen verkehrt und der Geist selbst in krankhafter Weise gestört. Nach diesem Kriterium lassen sich die Geistesstörungen unterscheiden. Wenn wir verkehrt empfinden, so ist der Geist verrückt; wenn wir verkehrt urtheilen und sich der Irrthum unauflöslich festsetzt, so erzeugt sich der Wahnsinn; wenn wir verkehrt schließen, d. h. auf Unmöglichkeiten speculiren, so besteht darin der Wahnwitz. In allen Fällen also ist der festgerannte Widerspruch gegen die Erfahrung, das naturwidrige Empfinden und Denken das Kriterium der Geisteskrankheit, deren mildere Grade von der Dummheit bis zur Narrheit, deren stärkere vom Blödsinn bis zur Tollheit fortgehen.

Wir empfinden verkehrt, wenn wir Dinge, die in der That nicht sind, wahrnehmen, also imaginäre Empfindungen haben, wie im Traum: wenn wir wachend träumen. „Der Verrückte ist ein Träumer im Wachen.“ Die verrückten Empfindungen sind rein chimärisch. Ein milder Grad solcher Verkehrtheit sind die übertriebenen Empfindungen; sie sind zum Theil chimärisch, sie sind nicht verrückt, aber können es werden. Im Wachsen begriffen, erscheinen sie als angehende Verrücktheit. Solche Verkehrung wirklicher Empfindungen durch Uebertreibung macht den Phantasten. Phantastische Gemüthsbeschaffenheiten sind z. B. die Hypochondrie, die Schwermuth, die Liebe, wenn sie in Entzückungen geräth. Kant ist nicht weit entfernt, die Verliebtheit, namentlich die sentimentale, für einen gelinden Grad von Geisteskrankheit zu erklären.

Doch muß man sich hüten, auch die großen moralischen Empfindungen für übertriebene und verkehrte zu halten. Man muß unterscheiden zwischen Enthusiasmus und Phantasterei. Dem gemeinen Verstande erscheint der Enthusiast leicht als Schwärmer; denn die niedere und selbstsüchtige Empfindung ist unfähig,

die erhabene und tugendhafte zu theilen, und ebendeßhalb unfähig, sie zu begreifen. Dem Egoisten gilt die Tugend für Schwärmerei. „Ich stelle den Aristides unter Wucherer, den Epiktet unter Hofleute, und Johann Jakob Rousseau unter die Doctoren der Sorbonne. Mich däucht, ich höre ein lautes Hohngelächter und hundert Stimmen rufen: welche Phantasten! Dieser zweideutige Anschein von Phantasterei in an sich guten moralischen Empfindungen ist der Enthusiasmus, und es ist niemals ohne denselben in der Welt etwas Großes geschehen.“*

Dieser Ausspruch ist durchaus bezeichnend für Kant's eigene Empfindungsweise. Ein Mann des nüchternen und schärfsten Verstandes, unerbittlich und satyrisch gestimmt gegen jede Phantasterei, war Kant durch sein ganzes Leben ein Enthusiast in dem von ihm bezeichneten Sinne. Er sympathisirt mit jedem großen Aufschwunge der Menschheit. Nie war er beredter, als in der Theilnahme und Vertheidigung solcher Begebenheiten. Dieser moralische Enthusiasmus ist ein Charakterzug seines Gemüths und seiner Philosophie. Darum gab es viele, welche die kantische Philosophie für Mystik und Schwärmerei hielten. Vergleichen wir hier einen Augenblick Kant mit Hegel. Ganz dieselben Worte brauchen Beide, der eine vom Enthusiasmus, der andere von der Leidenschaft: daß ohne sie niemals in der Welt etwas Großes geschehen sei. Hegel wollte mit seinem Ausspruch die heroischen Charaktere in der Weltgeschichte rechtfertigen gegen den schulmeisterlichen Tadel der Moralisten; die persönlichen Leidenschaften wirken mit in den großen Begebenheiten der Welt, nicht als die unvermeidlichen Uebel der menschlichen Schwäche, sondern als die Hebel der Kraft, ohne welche die Sache, um die es sich handelt, nicht durchbricht. Das ist Hegel's richtiger Gedanke,

* Ebendas. S. 16.

übereinstimmend sowohl mit seiner psychologischen als geschichtlichen Betrachtungsweise. Diese beiden scheinbar gleichen Aussprüche geben, richtig verstanden, eine Einsicht in die innerste Verschiedenheit beider Philosophen. Ihre Aussprüche sind einander entgegengesetzt. Der kantische bejaht jene moralische Schätzung der Charaktere und Handlungen, die Hegel als einen geschichtswidrigen und menschenunkundigen Maßstab verwirft. Im Sinne Kant's ist der Enthusiasmus jenes geläuterte moralische Gefühl, in dem nichts zurückbleibt von den derben Regungen der menschlichen Natur. Gerade deßhalb ist Kant so übelgestimmt gegen die Helden des Alterthums, weil diese ihrer Leidenschaften sich so wenig entäußern. Aristides und Epiktet sind seine Leute, nicht Herkules und Alexander. „Ein Mädchen nöthigt den furchtbaren Alcides den Faden am Rocken zu ziehen, und Athens müßige Bürger schicken durch ihr läppisches Lob den Alexander an's Ende der Welt.“ * Es ist besonders Alexander, den Kant von oben herunter ansieht, und den Hegel vertheidigt gegen die moralisirenden Schulmeister, die freilich nicht so ehrgeizig und stürmisch sind wie der Held von Macedonien, aber auch Asien nicht erobern.

Doch um unser Thema wiederaufzunehmen, so ist der Enthusiasmus eine moralische Empfindungsweise, die mit der innern Erfahrung nicht streitet. Dagegen ist die Schwärmerei verkehrt und im höchsten Grade, wenn ihre vermeintlichen Wahrnehmungen sogar mit der Möglichkeit der Erfahrung im Widerspruch stehen. Das ist der Fall bei den Fanatikern und Visionären, die sich göttlicher Erleuchtungen und einer großen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels rühmen. Als Beispiele solcher Fanatiker nennt Kant Mahomet und Johann von Leyden. Wenn diese Leute sich wirklich einbilden, Günstlinge des Himmels zu sein, so sind sie geisteskrank; wenn sie Gläubige machen, so wird

* Ebendas. S. 10.

die Geisteskrankheit ansteckend; so erscheinen in den Augen Kant's der Muhamedanismus und das Reich der Wiedertäufer zu Münster als epidemisch gewordene Kopfkrankheiten.

Den ersten Grund solcher Störungen sucht Kant in einem körperlichen Leiden. Von hier müsse daher auch die Heilung ausgehen. Es ist nicht wahr, daß die Menschen aus Hochmuth verrückt werden, sondern sie werden hochmüthig, weil ihr Kopf nicht ganz in richtigem Zustande ist, weil hier eine Störung in Folge eines körperlichen Leidens stattfindet, das seinen Hauptsitz wahrscheinlich mehr in den Verdauungsorganen als im Gehirn hat. Es wäre gut, auch die milderen Grade der menschlichen Geistesgebrechen unter diesem ärztlichen Gesichtspunkt zu beurtheilen und zu behandeln. Mit launigem Ernst rechnet Kant auch die gelehrte Zanksucht und besonders die schlechte Poeterei, bekanntlich ein sehr verbreitetes Leiden, unter die Kopfkrankheiten, die vielleicht durch starke kathartische Mittel geheilt werden könnten. „Da nach Swift ein schlechtes Gedicht blos eine Reinigung des Gehirns ist, wodurch viele schädliche Feuchtigkeiten zur Erleichterung des kranken Poeten abgezogen werden, warum sollte eine elende grüblerische Schrift nicht auch dergleichen sein? In diesem Falle aber wäre es rathsam, der Natur einen anderen Weg der Reinigung anzuweisen, damit das Uebel gründlich und in aller Stille abgeführt würde, ohne das gemeine Wesen dadurch zu beunruhigen." Wollte man diesen kantischen Vorschlag befolgen, so würden unsere Buchhändler bei weitem weniger, die Aerzte aber um so vielmehr zu thun haben.

III. Die Geisterseherei.

Um die Krankheiten des Kopfs an einem gegebenen Falle zu beobachten, dazu war der Ziegenprophet aus dem Walde Alexen im Grunde ein dürftiges und wenig hervorragendes Exemplar. Hamann und Kant haben durch ihre Beschreibungen

das Andenken des Mannes, das sonst schnell erloschen wäre, aufbewahrt. Indessen hatte Kant bei dieser Gelegenheit eine Studie gemacht, die er bald in weit größerem Maßstabe verwerthen sollte. Die damalige Welt war reich an solchen wunderbaren Erscheinungen, die nach Kant's Dafürhalten als so viele Beispiele einer Art von Geistesverkehrtheit gelten mußten. Material genug war vorhanden, um den Versuch über die Krankheiten des Kopfs an sehr hervorragenden Beispielen zu bewähren. Freilich gehörte dazu die Kühnheit, dem öffentlichen und fast epidemischen Aberglauben Trotz zu bieten, der solche Wundererscheinungen sehr bereitwillig mit einem religiösen Heiligenscheine umgab. Hatte Kant recht, so wurden diese neuen Heiligen nicht bloß ihres Nimbus entkleidet, sondern aus Günstlingen des Himmels in Candidaten der Kranken-, wenn nicht gar der Zuchthäuser verwandelt.

1. Swedenborg.

Unter dergleichen magischen Erscheinungen erlebte die Welt gerade in dem damaligen Zeitpunkte die merkwürdigste von Allen. Mitten in dem gebildeten Europa, aus dem Verkehre des gewöhnlichen Geschäftslebens war plötzlich ein Wundermann aufgetaucht, der mit seinen Gesichten und Prophezeihungen die ganze Welt in Erstaunen setzte, die Leichtgläubigen hinriß, die Zweifler verstummen machte, und selbst die Spötter zwang, mit Zurückhaltung oder gar mit Beifall von ihm zu reden. Dieser Mann war Emanuel Swedenborg. Man erzählte von ihm eine Menge von Zeichen und Wunder der erstaunlichsten Art. Und einige davon schienen durch glaubwürdige Zeugen und Berichte so ausgemacht zu sein, daß selbst die skeptischen Leute anstehen mußten, sie für bloße Mährchen zu halten. Der Ruf seiner Thaten ging von Mund zu Mund. Es schien als ob er die gewöhnlichen Schranken des menschlichen Geistes abgestreift hätte,

als wären ihm gegenüber Raum und Zeit machtlos geworden. Kraft eines innern, wie es schien, untrüglichen Gesichtes schaute er in die räumliche sowohl als zeitliche Ferne. Er war ein Visionär und Prophet, wie die Welt solche seit den Zeiten biblischen Andenkens nicht mehr gesehen hatte: mit einem Worte ein Seher, der nur von oben her erleuchtet sein konnte und also von Gott in ähnlicher Weise begnadigt schien, als die Propheten des alten und neuen Bundes. Selbst die jenseitige Welt, das Reich der abgeschiedenen Geister, sollte sich diesem großen Visionär aufgethan haben. Er konnte die Todten beschwören, verkehrte mit den Seelen der Abgeschiedenen wie mit Seinesgleichen, sie kamen, wenn er sie rief, antworteten, wenn er sie fragte, erzählten ihm Dinge, die nur sie allein wissen konnten, und der Erfolg bewies, daß Swedenborg die besten Nachrichten unmittelbar aus dem Jenseits bezog. Durch seine gefällige Vermittlung konnten die Lebenden ohne Weiteres mit den Seelen im Jenseits verkehren. Selbst um einer geringfügigen häuslichen Kleinigkeit willen mußten die Todten herbei und auf Swedenborg's Wink Rede und Antwort stehen. Es konnte der Fall sein, daß der Mann eine Rechnuug bezahlt, aber die Quittung verlegt hatte, er war gestorben, und die Frau mußte die Rechnung zum zweitenmale bezahlen, wenn sich nicht Swedenborg dienstbar gezeigt hätte. Es ist keine Dichtung, die wir erzählen, sondern eine Begebenheit, die sich wirklich sollte zugetragen haben. Madame Marteville war die Wittwe des holländischen Gesandten in Stockholm; ihr Mann starb im April 1760, und bald nach seinem Tode kam der Goldschmied Kroon und verlangte Bezahlung für eine von ihm gelieferte Arbeit. Die Frau war fest überzeugt, daß die Rechnung bezahlt sei, doch wollte sich die Quittung nirgends finden. Da half Swedenborg, er citirte den Verstorbenen, erkundigte sich nach der Sache und erfuhr von dem Manne, daß er die Rechnung sieben Monate vor seinem Tode bezahlt und die

Quittung in dem Schranke eines der oberen Zimmer aufgehoben habe. Alles war auf's genaueste angegeben, und Swedenborg theilte es gelegentlich der Frau mit, als ob es die gewöhnlichste Sache der Welt wäre. Der Erfolg bestätigte Alles vollkommen.

Dieser Verkehr mit dem Jenseits, diese unfehlbare Einwirkung auf die Seelen der Verstorbenen erhob den Wundermann zu einem fast göttlichen Ansehen. Man konnte ihn nur mit den heiligsten Personen vergleichen. Daß eine verlorene Quittung wiedergefunden wurde, eine Goldschmiedsrechnung nicht zweimal bezahlt zu werden brauchte, war schon an sich ein nicht verächtliches Verdienst des Nekromanten. Aber was folgte nicht Alles aus dieser wiedergefundenen Quittung? Eine greifbare Thatsache hatte hier bewiesen, was die Demonstrationen der speculativsten Köpfe niemals sicher genug hatten beweisen können: die persönliche Fortdauer der Seele nach dem Tode und zugleich die genau bestimmte Art und Weise derselben. Man war jetzt gewiß, daß die abgeschiedene Seele Erinnerungsvermögen hat, daß sie ihr diesseitiges Leben nicht vergißt, daß sie sich sogar noch an ihre Rechnungen erinnert. Man widmete dem Nekromanten eine religiöse Verehrung, die sich mit der Zeit sectenmäßig ausgebildet und bis auf unsere Tage erstreckt hat. Die Swedenborgianer berufen sich darauf, daß dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele kein religiöses Dogma, kein philosophischer Beweis einen solchen Credit und eine solche Bündigkeit geben könne, als die Thaten ihres Meisters.

Noch eine andere Begebenheit, die durch ihre Beglaubigung wichtiger als die erste erscheint, zeugt für Swedenborg's nekromantische Kunst. Die Königin von Schweden hat die Geschichte mit der Quittung gehört. So wenig sie an die Möglichkeit der Sache glaubt, läßt sie Swedenborg kommen und giebt ihm einen geheimen Auftrag, der in seine Geistergemeinschaft einschlägt.

Es ist eine Frage, die schlechterdings von keinem Lebenden, die Königin ausgenommen, beantwortet werden kann. Nach einigen Tagen beantwortet sie Swedenborg, und zum größten Erstaunen der ungläubigen Königin vollkommen richtig. Sie selbst hat die Sache einigen Gelehrten erzählt. Der mecklenburgische Gesandte in Stockholm hat sie miterlebt und dem österreichischen Gesandten in Kopenhagen zum öffentlichen Gebrauche schriftlich mitgetheilt. Der Zeitpunkt der Begebenheit ist das Jahr 1761.

Für Swedenborg selbst schien sein Verkehr mit den Geistern gar nichts außergewöhnliches zu sein. Niemand war in seinem eigenen Hause bekannter und besser orientirt als Swedenborg in den Einrichtungen und Lokalitäten des Jenseits. Mit seinen ganz umständlichen Beschreibungen der „coelestia arcana“ füllte er dicke Bände. Solche Erzählungen aus dem Jenseits waren für ihn, was für den gewöhnlichen Touristen dessen Reisebeschreibungen sind. Zu diesem übernatürlichen Privilegium, das ihn mit der Geisterwelt in einen schlechterdings einzigen Verkehr setzte, kam noch die sogenannte Gabe des zweiten Gesichts, wodurch er entfernte Begebenheiten der wirklichen Welt wahrnahm. Als Vision erschien ihm, was sich in weiter Ferne zutrug, so genau und umständlich, als ob er der nächste Augenzeuge der Sache gewesen. Solche Visionen sind möglich und keineswegs Wundergesichte. Man erzählt, daß Swedenborg in Gothenburg jene Feuersbrunst gesehen habe, die in derselben Zeit, es war am 19. Juli 1759, den Südermalm von Stockholm in Asche legte. Er sagte genau, wann das Feuer ausgebrochen, wie es verlaufen, wo es gehemmt worden, und machte alle diese Angaben in der Gesellschaft, in der er sich zufällig befand. Nach zwei Tagen traf von Stockholm die Nachricht der Feuersbrunst ein, die mit Swedenborg's Aussagen vollkommen übereinstimmte.

2. Die Geisterseherei in der Philosophie.

Während sich nun der Ruf dieses großen Visionärs über die Welt verbreitet, macht Kant seine Studien über die Krankheiten des Kopfs und findet, daß die Visionäre einen der ersten Plätze verdienen unter den verrückten Köpfen. Ohne Zweifel war Swedenborg der vornehmste Fall, eine (mit Bacon zu reden) prärogative Instanz, zur Widerlegung oder Bekräftigung der kantischen Theorie. Entgehen konnte sie Kant nicht, diese aller Welt bekannte Erscheinung aus dem Gebiete der geistigen Magie. Nachdem er an dem ärmlichen unbekannten Ziegenpropheten seine Theorie über die Kopfkrankheiten aufgestellt hatte, mußte er sie an Swedenborg bewähren. Er hatte sich über die Sache geäußert: sollte er Anstand nehmen, über die Person zu urtheilen, die mit dem größten Erfolge eben diese Sache vor den Augen der Welt vertrat? Man kann sich vorstellen, daß Kant von vielen Seiten um seine Meinung über Swedenborg bestürmt wurde, er selbst spricht in einem Briefe an Mendelssohn von solchen an ihn ergangenen Fragen, die er am besten durch eine öffentliche Erklärung beantworten konnte.

Dazu kam noch eine höhere philosophische Absicht, die ihn aufforderte, über Swedenborg zu schreiben. Er entdeckte nämlich zwischen dem Visionär und den Metaphysikern seines Zeitalters eine sehr überraschende Parallele, und gerade jetzt konnte ihm nichts gelegener kommen, als diese Vergleichung auszuführen. Swedenborg und die Metaphysik waren, um mit dem Sprüchwort zu reden, für Kant die beiden Fliegen, die er mit einer Klappe schlagen konnte. Er schlug lachend zu. Die Vergleichung selbst war schon in ihrer Anlage humoristisch, sie stimmte unsern Philosophen so heiter, daß er sie in der besten Laune verfolgte und mit einer behaglichen Schonungslosigkeit nach beiden Seiten ausführte. Beide, der Prophet und die Metaphysiker, waren

ihm so durchsichtig, im Bewußtsein seiner überlegenen Klarheit fühlte er sich so sehr zum Scherz aufgelegt, daß er im Ernst mit Beiden spielte und mit voltaire'schem Witz eine Satyre aufführte, die in ihrer engsten Absicht sein Absagebrief an die dogmatische Philosophie war. Der Visionär sollte unbarmherzig jener Kategorie verfallen, die Kant für Seinesgleichen in Bereitschaft hatte. Die Metaphysiker sollten das Schicksal Swedenborg's theilen. In diesem Sinne veröffentlichte Kant zwei Jahre nach seinem Versuche über die Krankheiten des Kopfs die „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik.“ *

3. Zeitpunkt der Schriften über Swedenborg.

Natürlich bildet hier den hauptsächlichen Gegenstand unserer Aufmerksamkeit Kant's Verhalten zur Metaphysik. Doch müssen wir zuvor sein Verhalten zu Swedenborg näher in's Auge fassen, denn es kommt hier ein Punkt in Frage, der uns nöthigt, die Meinungsäußerungen unseres Philosophen über Swedenborg historisch festzustellen. Wir begegnen hier einer schlimmen Verwirrung, die blinder Eifer angerichtet hat und die unbegreiflicher Weise Theilnehmer gefunden.

Als Kant die Träume eines Geistersehers dem Philosophen Mendelssohn zuschickte, nannte er sie in dem Begleitungsbriefe „eine gleichsam abgedrungene Schrift.“ ** In dem nächstfolgenden Briefe erklärt sich dieser Ausdruck. „Da ich einmal,“ schreibt Kant am 8. April 1766 an Mendelssohn, „durch die vorwitzige Erkundigung nach den Visionen des Swedenborg sowohl bei

* Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (anonym). Kgsb. 1766.

** Brief an Mendelssohn 7. Febr. 1766. Kant's Sämmtl. Werke. Ausgb. Rosenkranz. Bd. XI. Abth. I. S. 6.

Personen, die ihn Gelegenheit hatten selbst zu kennen, als auch vermittelst einer Correspondenz und zuletzt durch Herbeischaffung seiner Werke viel hatte zu reden gegeben, so sah ich wohl, daß ich nicht eher von der unablässlichen Nachfrage würde Ruhe haben, als bis ich mich der bei mir vermutheten Kenntniß aller dieser Anekdoten entledigt hätte." Es ist also ganz gewiß, daß Kant, bevor er seine Satyre schrieb, über Swedenborg vielfältig correspondirt hat, theils um selbst Erkundigungen einzuziehen, theils die Nachfragen Anderer zu beantworten. Um ein für allemal mit der Sache aufzuräumen und eine ihm lästig gewordene Correspondenz los zu werden, schrieb er (in erster Absicht) die in Rede stehende Schrift. Es ist darum höchst wahrscheinlich, daß Kant nach dieser Schrift, d. h. nach dem Jahre 1766, über Swedenborg nichts mehr geschrieben, keine Nachfrage mehr erhalten, wenigstens keine mehr beantwortet hat. Zwar war die Schrift ohne Namen des Verfassers erschienen, doch war die Anonymität durchsichtig genug und von Kant selbst keineswegs ängstlich gewahrt. Wer wäre nach diesen unzweideutigen öffentlichen Erklärungen Kants so ungehörig gewesen, den Philosophen um eine Privatbelehrung anzugehen?

Man kann sich vorstellen, daß Swedenborg besonders bei dem weiblichen Geschlechte Glück machte, und daß auch Kant von Frauen, denen er sich gern gefällig erwies, häufig über den räthselhaften Seher befragt wurde. Mit einer solchen Anfrage hatte sich aus dem Kreise seiner persönlichen Bekanntschaft ein Fräulein von Knobloch an den Philosophen gewendet. Die Antwort Kant's ist durch Borowski aufbewahrt.* Als Kant diesen Brief schrieb, lebte er augenscheinlich mitten in seiner Swedenborg betreffenden Correspondenz, die nach mehreren Seiten lebhaft geführt wurde, die er zuletzt mit den Träumen des

* Borowski. Ueber Imm. Kant I. S. 211—225.

Geistersehers abgebrochen haben wollte. Er hatte die umlaufenden Gerüchte über Swedenborg gehört und suchte den Quellen derselben so nah als möglich zu kommen. Ein dänischer Offizier, sein ehemaliger Zuhörer, hatte ihm den Fall mit der Königin von Schweden berichtet; Kant verlangte nähere Auskunft und schrieb deßhalb an Swedenborg selbst; zugleich ließ er sich von einem Engländer, dessen Bekanntschaft er in Königsberg gemacht hatte, und der sich eben in Stockholm aufhielt, Nachrichten über Swedenborg schicken. Aus dieser Quelle erfuhr Kant die oben von uns erzählten Geschichten. Der Engländer war auf seiner Reise auch nach Gothenburg gekommen, und hier hatten ihm die zuverlässigsten Zeugen Swedenborg's Vision vom Brande in Stockholm bestätigt. Was er auf diesem Wege erfahren hatte, berichtet Kant weiter. In dem Briefe an die Knobloch beschränkt er sich darauf, die swedenborgischen Wundergeschichten quellenmäßig zu erzählen, mit Zurückhaltung des eigenen Urtheils. Er wolle nicht aburtheilen „in einer so schlüpfrigen Sache." Im Ganzen verhalte er sich zu dergleichen Dingen skeptisch, am liebsten verneinend. Könne er die Möglichkeit davon nicht begreifen, so wolle er wenigstens auch die Unmöglichkeit nicht behaupten. Jedenfalls habe hier der Betrug offenen Spielraum. Was Swedenborg insbesondere betreffe, so scheinen freilich die erzählten Thatsachen so wohlbeglaubigt, daß es schwer sei, daran zu zweifeln. Indessen sei er selbst doch nicht genau genug unterrichtet, und sein Correspondent der Methoden nicht sowohl kundig, dasjenige abzufragen, was in einer solchen Sache das meiste Licht geben könne. „Ich warte," setzt er hinzu, „mit Sehnsucht auf das Buch, das Swedenborg in London herausgeben will. Es sind alle Anstalten gemacht, daß ich es sobald bekomme, als es die Presse verlassen haben wird."

In keinem Falle wird dieser Brief ein Zeugniß sein können, daß Kant jemals in seinem Leben an Swedenborg und dessen

Wunderthaten geglaubt habe. Er verspottet sie nicht, das ist Alles. Verglichen mit den Träumen eines Geistersehers ist der Skepticismus in dem Brief an die Knobloch gelinder und, da er sich an eine Dame wendet, galanter. Es kömmt noch darauf an, wen Kant in diesem Briefe mehr schonen will, den Geisterseher oder das Fräulein. Dem Publikum gegenüber wollte er den Geisterseher nicht schonen. Hier behandelte er als gemeine Sagen und Mährchen, was er dort als glaubwürdige Erzählungen berichtet. Diese Differenz, so geringfügig sie ist, wenn wir die Umstände der beiden Schriften erwägen, möchte dann bemerkenswerth sein, wenn jener Brief später geschrieben wäre als die Satyre, wenn sich dieses spätere Datum beweisen ließe.

Ein Swedenborgianer von heute hat nun den besten Willen gehabt, diesen Beweis zu liefern als ein „Supplement zu Kant's Biographie und zu den Gesammtausgaben seiner Werke."* Er setzt blinder Weise voraus, daß Kant in jenem Briefe vom Glauben an Swedenborg erfüllt ist, daß er ganz ernstlich selbst an die Dinge glaubt, die er glaubwürdige Erzählungen zu nennen die Gefälligkeit hat, während doch Kant ausdrücklich sein eigenes Urtheil ganz aus „der schlüpfrigen Sache" läßt, gar keine Partei ergreift, wenn er eine ergreifen müßte, sich am liebsten auf die verneinende Seite stellen würde, und auch den glaubwürdigen Berichten nicht trauen, sondern selbst

* Supplement zu Kant's Biographie und zu den Gesammtausgaben seiner Werke; oder die von Kant gegebenen Erfahrungsbeweise für die Unsterblichkeit und fortdauernde Wiedererinnerungskraft der Seele. Durch Nachweisung einer groben Fälschung in ihrer Unverfälschtheit wiederhergestellt; nebst einer Würdigung seiner früheren Bedenken gegen — so wie seiner späteren Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit. Von D. J. Tafel. Stuttg. 1845.

Swedenborg's Schriften lesen will. Er hatte von Swedenborg noch nichts gelesen als er den Brief schrieb. Tafel will beweisen, daß der Brief nicht vor dem Jahr 1768 geschrieben sein könne. Im Jahr 1766 war Kant ein Skeptiker und in Bezug auf Swedenborg ein Spötter. Im Jahre 1770 machte er jenen Entwurf, dessen Ausführung die Kritik der reinen Vernunft war. Und im Jahr 1768 soll er sich zu Swedenborg bekehrt haben! Im Begriff, aus einem skeptischen Philosophen ein kritischer zu werden, soll Kant noch kurz vor Thorschluß ein Swedenborgianer geworden sein: zwei Jahre nachdem er den Meister so gründlich vor aller Welt verspottet, zwei Jahre, bevor er die erste Grundlage der kritischen Philosophie legte! In der That diese merkwürdige Wendung ist das seltsamste Supplement zu Kant's Leben. Nur ein Swedenborgianer vermochte eine solche Entdeckung zu machen. Unbegreiflich, wie sie bei Anderen Beifall finden konnte!

Bei Borowski findet sich als Zeitpunkt des Briefes das Jahr 1758. Dieses Datum ist falsch. Die Begebenheiten, die in dem Briefe erzählt werden, sind nachweislich in den Jahren 1759 bis 1761 geschehen. Der Brief kann also nicht vor das Jahr 1761 fallen, oder Swedenborg müßte ihn selbst geschrieben haben. Ebensowenig konnte ihn Kant nach dem Jahre 1766 schreiben. Ich habe schon oben eine Menge von Gründen, die in den Verhältnissen liegen, für diese Behauptung angeführt. Nachdem Kant eine schonungslose Satyre gegen Swedenborg geschrieben, soll Jemand, der ihn kennt und in seiner Nähe lebt, den Philosophen gefragt haben, was er von Swedenborg halte? Und Kant hätte mit einer breiten Epistel geantwortet, statt mit einem vorräthigen Exemplar seiner Schrift? Doch warum Gründe sonst wo suchen, da ein einziger genügt, um die fragliche Sache zu entscheiden: einer, der auf der Hand liegt und jede Widerrede ausschließt. Als Kant den Brief schrieb, hatte er von Swedenborg noch nichts gelesen. Als er die Satyre schrieb, hatte er

von Swedenborg Alles gelesen, dessen er habhaft werden konnte, so viel, daß er der Sache ganz überdrüssig war; er hatte sieben Pfund Sterling für die „coelestia arcana“ bezahlt und war über den Unsinn, den er eingenommen, und die sieben Pfund, die er dafür ausgegeben, so ärgerlich, daß dieser Unwille das Seinige dazu beitrug, den Humor gegen Swedenborg zu salzen. Kann also noch ein Zweifel bestehen, welche von beiden Schriften die spätere ist? Da doch ausdrücklich die Träume des Geistersehers geschrieben sind, nachdem Kant Swedenborg's Schriften gelesen, deren er keine gelesen hatte, als er den Brief schrieb.*

* Da ich den Punkt einmal berührt habe, so will ich der Kritik des Herrn Tafel noch diese Anmerkung widmen. Der Brief soll später sein als die Träume, damit er Kant's letztes Wort über Swedenborg ausmache. Und der Inhalt dieses letzten Wortes sind „die von Kant gegebenen Erfahrungsbeweise für die Unsterblichkeit und fortdauernde Wiedererinnerungskraft der Seele.“ Er setzt diese so lautende Anzeige auf das Titelblatt seiner Schrift. Das ist der Grund seiner Kritik, und nun die Gründe!

Erster Grund. Die historischen Angaben sind in den Träumen zutreffender als im Briefe. Hier sind namentlich die Jahreszahlen der swedenborgischen Wunderbegebenheiten falsch angegeben. Also war Kant dort besser unterrichtet als hier. Daraus folgt nach menschlicher Logik, daß die Träume, als die besser unterrichtete Schrift, später sind als der Brief. Tafel schließt nach einer andern Logik gerade umgekehrt.

Zweiter Grund. In seinem Briefe spricht Kant von einem Engländer, dem er aufgetragen, sich in Stockholm nach Swedenborg zu erkundigen. Dieser Engländer kann nach Tafel kein Anderer gewesen sein als der Kaufmann Green, bekanntlich einer der engsten Freunde Kant's. Nun hat Kant die Bekanntschaft Green's nicht vor dem Jahre 1768 gemacht, also ist auch jener Brief nicht früher geschrieben. Aber wie,

Hamann theilte mit Kant die Lectüre Swedenborg's und empfand darüber denselben Widerwillen. Er verglich die Schreibart Swedenborg's mit der wolfischen, und nannte dessen Wunder „eine Art von transcendentaler Epilepsie." Im Jahre 1784 schrieb er seinem Freunde Scheffner: „bei der Uebersetzung des Swedenborg's kann man sich gar keinen Begriff von dem Besondern seines lateinischen Stils machen, das wirklich etwas Gespenstermäßiges an sich hat. Wie unser Kant sich damals alle die Werke seiner Schwärmerei verschrieb, habe ich die Ueberwindung gehabt, das ganze Geschwader dicker Quartanten durchzu-

wenn jener Engländer der Kaufmann Green nicht war? Wenn Green nicht der einzige Engländer war, den Kant in seinem Leben kennen lernte? „Mittlerweile," heißt es im Briefe, „machte ich Bekanntschaft mit einem feinen Mann, einem Engländer, der sich verwichenen Sommer hier aufhielt u. s. f." Dieser durchreisende Engländer kann jeder Andere gewesen sein; nur nicht der Kaufmann Green, der bekanntlich in Königsberg ansäßig war.

Dritter Grund. Ein moralisches Argument der feinsten Art! In seinem Briefe nennt Kant die von Swedenborg berichteten Anekdoten „glaubwürdige Erzählungen." In den Träumen nennt er sie „gemeine Sagen." Wären die Träume später, so hätte sich ja Kant auf die grellste Weise widersprochen „und sich einer frechen Lüge schuldig gemacht." Als bliebe nicht ebenderselbe Widerspruch stehen, ob nun der Brief früher oder später ist als die Träume! Freilich gilt dieser Widerspruch bei dem Swedenborgianer nur dann als „Lüge," wenn er sich gegen Swedenborg kehrt. „Der Vorwurf," sagt Tafel mit aller Unbefangenheit, „fällt von selbst weg und Kant's Consequenz wird völlig gerettet, sobald der Brief später ist." Dann hat Kant im Interesse Swedenborg's widerrufen, und ein solcher Widerruf ist consequent. Ganz so urtheilt die katholische Kirche über die Widerrufe der Ketzer. Herr Tafel sollte die Anmaßung

laufen, in denen eine so ekle Tautologie der Begriffe und Sachen enthalten ist, daß ich kaum über einen Bogen aufzuzeichnen fand. Im Ausland fand ich eine ältere Schrift von ihm de infinito, die ganz in wolfisch-scholastischem Geschmacke geschrieben war. Ich erkläre mir das ganze Wunder durch eine Art transcendentaler Epilepsie, die sich in einen kritischen Schaum auflöst.“ *

nicht haben, im Glauben an Swedenborg wie eine Kirche zu urtheilen. Seine Urtheile sind so unverständig wie seine Anmaßung. Zuletzt endet sein Fanatismus mit einem besinnungslosen Ausbruch. Weil sich die kantische Philosophie dem Glauben an Swedenborg, d. h. dem Glauben an das Uebersinnliche widersetzt, so findet unser Supplementar-Biograph es sehr gerecht und natürlich, daß „wir Kant, zuletzt des Vermögens für das Uebersinnliche völlig beraubt, an den Folgen sinnlicher Gier sein Leben endigen sehen!“ Also hat die bewiesene Bekehrung Kant's zum Glauben an Swedenborg's Wunder doch nichts geholfen? Oder ist etwa Kant's Tod auch früher als seine Bekehrung, und der Brief an Fräulein von Knobloch nach seinem Tode geschrieben? Eine Auskunft nach Swedenborg, und unseres Kritikers ganz würdig!

Ich hatte das Vorhergehende geschrieben, als mich der günstigste Zufall der Welt mit einer verehrungswürdigen Dame, der Urenkelin jener Freundin Kant's bekannt macht, deren Güte ich folgende documentarische Mittheilung verdanke. *Amalie Charlotte von Knobloch*, geboren den 10. August 1740, verheirathete sich im Jahr 1763 an den Hauptmann von Klingspor. Mithin ist Kant's Brief an *Fräulein* von K. *nicht nach* 1763 geschrieben. Vor 1761 konnte er nicht geschrieben sein. Nach aller Wahrscheinlichkeit fällt der Brief in das Jahr 1763; aus welcher Zahl sich am ehesten die falsche Lesart 58 erklärt. So ist das Räthsel vollständig gelöst, ohne Swedenborg's Beistand und ohne Fälschung!

* Hamann's Schriften (Roth). Th. VII. S. 178 flgd.

4. Die Geisterseherei, ein Traum der Empfindung.

Kant's Frage gegenüber von Swedenborg's Wundergeschichten richtet sich auf die Möglichkeit solcher Fälle. Sind überhaupt Geistererscheinungen möglich? Sie sind es, logisch genommen, wenn sich ihr Begriff nicht widerspricht. Es muß deßhalb der Begriff von Geistererscheinungen analysirt werden. Diese Analyse entdeckt in der That einen solchen Widerspruch, der den Begriff undenkbar, die Sache unmöglich macht. Geister sind ihrer Natur nach immateriell, also übersinnliche Wesen. Erscheinen außer uns kann nur das sinnlich Wahrnehmbare: es ist mithin unmöglich, daß Geister erscheinen. Es ist deshalb noch nicht unmöglich, daß es Geister giebt. Wenigstens soll diese Unmöglichkeit keineswegs behauptet werden. Jedenfalls fehlen in der Natur der Geister die Bedingungen, um Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung zu werden; jedenfalls fehlen in unserer Natur die Bedingungen, solche Gegenstände wahrzunehmen.

Sind also Geistererscheinungen als solche unmöglich, so ist jede Art der Geisterseherei eine Täuschung. Wir bilden uns ein, außer uns wahrzunehmen, was in der That nur in uns vorgeht; wir haben Gesichte, denen nichts Wirkliches entspricht, mit einem Worte gesagt: wir träumen. Und wachend zu träumen, ist nach Kant das Zeichen eines Verrückten. Worin unterscheidet sich der Traum vom wachen Zustande? Im letztern erfahren wir, was außer uns vorgeht, was andere auch erfahren; im Traume dagegen nehmen wir nur unsere eigenen Gebilde wahr. Wenn wir wachen, sagt Aristoteles, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt; träumen wir aber, so hat jeder seine eigene. Kant findet diesen Satz so richtig, daß er ihn umkehrt: wenn von verschiedenen Menschen jeder seine eigene Welt hat, so ist zu vermuthen, daß sie träumen. Die gemeinschaftliche Welt ist die Sinnenwelt, der Gegenstand unserer Erfahrung, innerhalb deren es

keine Geistererscheinungen giebt. Die Geisterseherei ist mithin ein Traum, und zwar jede ohne Ausnahme. Wird sie wachend geträumt, so ist sie ein Zustand von Geistesverrückung.*

Wenn sich die Gebilde unserer Phantasie in Gesichte und Visionen, innere Empfindungen in äußere verwandeln, so träumt die Empfindung. Wenn wir die Gebilde unserer Vernunft, gewisse Vernunftbegriffe, für wirkliche Dinge halten, so träumt unsere Vernunft. Es giebt Träume der Empfindung; vielleicht giebt es auch Träume der Vernunft: die Geisterseherei gehört zu der ersten Klasse; vielleicht gehört die Metaphysik zu der zweiten.

Die täuschende Einbildung, die ein Hirngespinnst in eine sinnlich wahrnehmbare Erscheinung verwandelt, ist leicht die Folge einer krankhaften Störung. „Setzen wir," sagt Kant, „daß durch irgend einen Zufall oder Krankheit gewisse Organe des Gehirns so verzogen und aus ihrem gehörigen Gleichgewicht gebracht sind, daß die Bewegung der Nerven, die mit einigen Phantasien harmonisch beben, nach solchen Richtungslinien geschieht, die fortgezogen sich außerhalb des Gehirns durchkreuzen würden, so ist der focus imaginarius außer dem denkenden Subject gesetzt, und das Bild, welches ein Werk der bloßen Einbildung ist, wird als ein Gegenstand vorgestellt, der den äußeren Sinnen gegenwärtig wäre." „Daher," fährt er fort, „verdenke ich es dem Leser keineswegs, wenn er anstatt die Geisterseher für Halbbürger der andern Welt anzusehen, sie kurz und gut als Candidaten des Hospitals abfertigt und sich dadurch alles weitern Nachforschens überhebt." So will Kant die Adepten des Geisterreichs angesehen wissen. Er kommt auf seine kathartischen Mittel zurück: „da man es sonst nöthig fand, einige derselben zu brennen, so wird es jetzt genug sein, sie nur zu

* Vgl. Bd. III. Theil III. Hptst. 1. S. 75.

purgiren."* Swedenborg's Visionen sind nichts anderes als Träume eines Geistersehers, der als ein Geisteskranker zu nehmen und demgemäß zu behandeln ist.

5. Die Metaphysik, ein Traum der Vernunft.

Nun lassen sich in gewisser Rücksicht die Systeme mancher Philosophen mit den Hirngespinnsten der Schwärmer und Visionäre vergleichen. Es ist eine bekannte Sache, daß jeder Philosoph sein eigenes System hat, daß diese Systeme einander ausschließen und von so vielen Denkern jeder gleichsam seine eigene Welt bewohnt, die er für die wahrhaft wirkliche ausgiebt. Hier liegt die Gefahr nahe, eine eingebildete Welt für die wirkliche zu halten und sich damit in eine Traumwelt zu verlieren. War nicht die Ontologie ein Schluß von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit? Wollte sie nicht aus dem bloßen Begriff einer Sache deren Existenz beweisen? Verwandelt sie nicht die Begriffe in Dinge? Und was ist diese Einbildung anders als ein Traum der Vernunft? Die dogmatische Metaphysik setzt einfache, immaterielle Substanzen als den Grund der Dinge, baut daraus eine Welt, die aus lauter geistigen Wesen besteht, die also die gemeinschaftliche Welt nicht ist, die nirgends existirt, als in der vermeintlichen Vernunft ihrer Urheber. Diese Gedankenwelt ist ein speculatives Hirngespinnst. Diese Träume der Metaphysik sind gleichsam eine speculative Geisterseherei, den Visionen eines Swedenborg nicht unähnlich. Hätten diese Metaphysiker Recht, wären die Geister erkennbar, existirte eine Geisterwelt in Gemeinschaft mit unserer Sinnenwelt, so wären die Geistererscheinungen möglich, und man könnte sich nur wundern, warum sie so selten stattfinden. Wäre es der Metaphysik möglich, Geister zu erkennen: warum sollte es Swedenborg unmöglich sein, sie zu

* Ebendaselbst S. 83.

sehen? Beide träumen, auch die Metaphysik mit ihrer sogenannten rationalen Psychologie, Kosmologie, Theologie. Also darf man die Träume des einen sehr wohl durch die der andern erläutern. Hier ist der Vergleichungspunkt zwischen dem Visionär und den Metaphysikern. Wir sind an der Stelle, wo Kant die bisherige Metaphysik vollkommen Preis giebt, wo er sie mit Humor vernichtet, als ob sie kaum mehr eine ernste Widerlegung verdiene; so frei fühlt er sich von ihrer Herrschaft, so sicher überzeugt ist er von ihrem Unwerth.

Die Metaphysik, eingesponnen in ihre eigene Welt, träumt. Die gemeinschaftliche Welt ist die sinnliche, und deren Erkenntniß die Erfahrung. Die vermeintliche Erkenntniß einer übersinnlichen Welt ist Traum. Die Metaphysik träumt, weil sie keine Erfahrungswissenschaft ist. Metaphysik und Erfahrungswissenschaft verhalten sich wie eine eingebildete Welt zur wirklichen: sie sind einander entgegengesetzt und verneinen sich gegenseitig. Je fleißiger wir die wirkliche Welt erforschen, um so weniger bekümmern wir uns um andere Welten, und umgekehrt. „Die anschauende Kenntniß der andern Welt allhier kann nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüßt, welchen man für die gegenwärtige nöthig hat. Ich weiß auch nicht, ob selbst gewisse Philosophen gänzlich von dieser harten Bedingung frei sein sollten, welche so fleißig und vertieft ihre metaphysischen Gläser nach jenen entlegenen Gegenden hinrichten und Wunderdinge von daher zu erzählen wissen, zum wenigsten mißgönne ich ihnen keine von ihren Entdeckungen; nur besorge ich, daß ihnen irgend ein Mann von gutem Verstande und wenig Feinheit dasselbe dürfte zu verstehen geben, was dem Tycho de Brahe sein Kutscher antwortete, als jener meinte zur Nachtzeit nach den Sternen den kürzesten Weg fahren zu können: „Guter Herr! auf

* Ebendaselbst S. 70.

den Himmel mögt ihr euch wohl verstehen, hier aber auf der Erde seid ihr ein Narr.„"*

IV. Metaphysik als Kritik der Vernunft.

Bisher hatte Kant zwischen Metaphysik und Erfahrungsphilosophie, Idealismus und Realismus, eine vermittelnde Stellung gesucht, die er jetzt aufgiebt. Jetzt ergreift er entschieden gegen die Metaphysik die Partei der Erfahrungsphilosophie und zwar bis zu deren äußersten Folgerungen. Er ist mit der wolfischen Philosophie für immer fertig. Die deutschen Metaphysiker, die Wolf und Crusius, waren „Luftbaumeister bloßer Gedankenwelten." „Wir werden uns," sagt Kant, „bei dem Widerspruch ihrer Visionen gedulden, bis diese Herren ausgeträumt haben." Sie träumen, aber sie werden bald erwachen. Es wird die Zeit kommen, wo die Philosophen eine gemeinschaftliche Welt bewohnen, und die Philosophie eine so exacte Wissenschaft sein wird als die Mathematik von jeher gewesen. Diese wichtige Begebenheit könne nicht mehr lange anstehen, wofern gewissen Zeichen und Vorbedeutungen zu trauen sei, die seit einiger Zeit über dem Horizonte der Wissenschaft erschienen.**

Wenn nun die Metaphysik eine Erkenntniß des Uebersinnlichen nicht sein kann: was bleibt ihr zu werden übrig? Entweder fällt sie ganz mit der Erfahrung zusammen, oder was kann sie noch sein im Unterschiede von der Erfahrung? Aus einer Erkenntniß des Uebersinnlichen, die sie bisher gewesen, wird die Metaphysik zunächst die Einsicht in die Unmöglichkeit einer solchen Erkenntniß; sie wird die Einsicht, daß alle menschliche Erkenntniß der Dinge nur möglich ist durch Erfahrung. Sie begreift auf der einen Seite die Unmöglichkeit des übersinnlichen Wissens,

* Ebendaselbst S. 75.

** Ebendaselbst S. 76.

die Möglichkeit des sinnlichen auf der andern. So wird die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft.* Als solche fällt sie mit keiner besonderen Wissenschaft zusammen, geht sie nicht in die Erfahrung auf, sondern begleitet als Richtschnur und Regulativ alles menschliche Erkennen: sie wird, wie sich Kant ausdrückt „die Begleiterin der Weisheit.“** Als diese vorsichtige Begleiterin wird sie unsere Wißbegierde zügeln, indem sie unserer Erkenntniß fortwährend die nicht zu überschreitende Grenze und ihre natürlichen Bedingungen vorhält. Jenseits der Grenze giebt es nur Scheinwissenschaft und leeres Vernünfteln. Diesseits derselben besteht eine mögliche, auf die Erfahrung eingeschränkte Erkenntniß. In Uebereinstimmung mit den Bedingungen der menschlichen Natur wird die Wissenschaft selbst naturgemäß und einfach, und diese Einfalt im menschlichen Wissen wiederherzustellen, gilt hier im Sinne Kant's als Zweck der Metaphysik: jene „weise Einfalt,“ welche die übertriebene und verfälschte Bildung aufhebt. Hier treffen wir Kant in Uebereinstimmung mit Rousseau. In der Absicht auf die naturgemäße Vereinfachung des menschlichen Wissens ist Rousseau wirklich Kant's nächster und einflußreichster Vorgänger gewesen. Seine Lehren sind hierin den kantischen vorangegangen, wie die dunkle Vorstellung der klaren, wie der Instinct der Einsicht.

Wir bemerken, daß sich hier die erste Aussicht eröffnet auf die künftigen Untersuchungen Kant's. Sollen die Grenzen der menschlichen Vernunft erkannt werden, so wird das nur geschehen können durch eine Untersuchung der menschlichen Vernunft selbst und ihrer Vermögen. Und in eben dieser Untersuchung besteht die kritische Philosophie. Ist die Metaphysik eine „Wissen-

* Ebendaselbst S. 105.

** Ebendas. S. 107. Praktischer Schluß der ganzen Abhdlg.

schaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft," so ist sie nicht mehr eine Erkenntniß der Dinge, sondern eine Wissenschaft von dieser Erkenntniß. Und in diesem Punkte unterschied sich die kritische Philosophie von der dogmatischen.

Auch steht bereits fest, was die Metaphysik in keinem Falle sein kann. Sie ist unmöglich als Erkenntniß des Uebersinnlichen, als Ontologie; sie soll die Erfahrung untersuchen, aber nicht überschreiten, also giebt es keine Erkenntniß von Gegenständen jenseits der Erfahrung, vom Wesen der Dinge: keine rationale Psychologie, Kosmologie, Theologie. Damit ist das Resultat ausgesprochen, welches die kritische Philosophie in ihrem verneinenden Theile beweist. Will man untersuchen, wie die Kritik der reinen Vernunft im Geiste Kant's entstanden ist, so ist es wichtig zu wissen, welches ihrer Resultate am frühesten feststand? Es war dasjenige, welches die Kritik selbst zuletzt bewiesen hat: die Unmöglichkeit einer Metaphysik des Uebersinnlichen.

V. Die Moral unabhängig von der Metaphysik.

Kant wußte wohl, daß diese versuchte Erkenntniß einer übersinnlichen Welt jenseits der Erfahrung nicht bloß von der Schulphilosophie herrühre, sondern zugleich am stärksten begründet sei in gewissen praktischen Bedürfnissen, die tief in der menschlichen Natur liegen. Unwillkürlich neigen wir uns einer Wissenschaft zu, die so eng zusammenhängt mit unserer Hoffnung auf ein jenseitiges Leben. So findet Kant dicht vor sich die Frage: wie eine Philosophie, welche alle Erkenntniß des Uebersinnlichen leugnet, sich mit jenen praktischen Bedürfnissen auseinandersetzt, die als die mächtigsten Gegengründe auftreten? Er bemerkt den Streit, der sich an dieser Stelle zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen Speculation und Moral erhebt; und während er das Uebersinnliche als Gegenstand speculativer Erkenntniß

verneint, will er es als einen Gegenstand für unser praktisches Interesse aufrechthalten. „Die Verstandeswage ist nicht ganz unparteiisch und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: Hoffnung der Zukunft, hat einen mechanischen Vortheil, welcher macht, daß auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Speculationen von an sich größerem Gewichte auf der andern Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht heben kann und die ich in der That auch niemals heben will. Nun gestehe ich, daß alle Erzählungen vom Erscheinen abgeschiedener Seelen oder von Geistereinflüssen, und alle Theorie von der muthmaßlichen Natur geistiger Wesen und ihrer Verknüpfung mit uns nur in der Schale der Hoffnung merklich wiegen, dagegen in der Speculation aus lauter Luft zu bestehen scheinen.“ *

Aber wie kann ohne eine Erkenntniß des Uebersinnlichen überhaupt noch eine Moral bestehen? Mit einer solchen Erkenntniß ist zugleich jede wissenschaftlich begründete Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele, von einer jenseitigen Vergeltung aufgehoben. Wenn ich nicht weiß, daß alles Böse bestraft wird, was hindert mich noch, das Böse zu thun? Was bewegt uns, gut zu handeln, wenn nicht die sichere Hoffnung auf den einstigen Lohn, auf die jenseitige Ausgleichung? Gründet sich also nicht alles sittliche Handeln auf den Glauben an die jenseitige Vergeltung, an das Fortleben der Seele nach dem Tode? Kant ist ernstlich besorgt, dieses Bedenken zu heben und die Moral gegen alle wissenschaftlichen Zweifel sicher zu stellen.

Unter zwei Bedingungen wäre allerdings mit der Metaphysik des Uebersinnlichen auch die Moral gefährdet, wenn nämlich erstens die Moral sich lediglich auf den Glauben an die übersinnliche Welt gründet, und zweitens dieser Glaube auf einer Vernunft-

* Träume eines Geistersehers. Bd. III. S. 84. Theoret. Schluß.

erkenntniß beruht. Aber die Frage ist, ob es sich in Wahrheit so verhält? Was Kant verneint, ist nicht das Dasein des Uebersinnlichen, sondern blos dessen Erkenntniß. Die deutliche Erkenntniß ist nicht die einzige Art der Ueberzeugung. Man kann sehr gut an gewisse Dinge glauben, so wenig man sie erkennt. Es ist keineswegs die Wissenschaft, auf die sich der Glaube gründet. Mit der Metaphysik des Uebersinnlichen wird zunächst der Glaube daran nicht verneint.

Der Glaube ist eine Form des Dafürhaltens, eine Annahme (zwar nicht wissenschaftlicher, doch) theoretischer Art. Aber keinerlei theoretische Annahme macht den Menschen sittlich, sie kann nie der Grund der Moral sein. Vielmehr sind die moralischen Vorschriften unwillkürliche, dem menschlichen Herzen inwohnende Gesetze, zufolge deren wir sittlich empfinden und handeln. Und weil wir uns genöthigt fühlen, tugendhaft zu handeln, darum allein glauben wir an eine moralische Weltordnung, die nicht bestehen kann ohne ein ewiges Leben und eine jenseitige Vergeltung. Also weder beruht unser Glaube an eine übersinnliche Welt auf metaphysischer Erkenntniß, noch beruht unsere Moral auf einem Glauben. Jene beiden Bedingungen finden nicht statt. Vielmehr gründet sich der Glaube auf die Moral. Aus der moralischen Natur des Menschen, die sich im sittlichen Handeln bethätigt, folgt der moralische Glaube, und daraus folgen die entsprechenden Glaubensbegriffe. Es ist das Herz, welches dem Verstande die Vorschrift giebt, nicht umgekehrt. „Es scheint," sagt Kant, „der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäß zu sein, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalteu auf die Hoffnung der andern Welt zu gründen. So ist auch der moralische Glaube bewandt, dessen Einfalt mancher Spitzfindigkeit des Vernünftelns überhoben sein kann. Laßt uns demnach alle lärmenden Lehrverfassungen von so entfernten

Gegenständen der Speculation und der Sorge müßiger Köpfe überlassen. Sie sind in der That gleichgiltig, und der augenblickliche Schein der Gründe dafür oder dawider mag vielleicht über den Beifall der Schulen, schwerlich aber etwas über das künftige Schicksal der Redlichen entscheiden." *

Wir bemerken an dieser Stelle schon einen deutlichen Keim für die späteren Entwicklungen der kantischen Sitten- und Religionslehre. Und zwar sind es drei Punkte, die wir als bedeutsam hervorheben. 1) Wenn aller Glaube an eine übersinnliche Welt sich auf das sittliche Handeln gründet, so wird auch die Religion keinen andern wesentlichen und echten Inhalt haben können als einen rein moralischen: sie wird alle andern Bestandtheile als fremde, entweder als gleichgiltige oder schädliche, von sich aussondern. An die Stelle der natürlichen Religion wird die moralische treten, die etwas ganz Anderes ist als Theologie. 2) Dieser moralische Glaube, wie Kant denselben in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" dargestellt hat, gründet sich auf keinerlei wissenschaftliche Erkenntniß, auf keinerlei theoretische Ueberzeugung, sondern lediglich auf das sittliche Leben und die praktische Ueberzeugung von dessen Nothwendigkeit. Nicht die theoretische, sondern die praktische Vernunft ist der Grund des religiösen Glaubens. 3) Daraus folgt, daß die praktische Vernunft selbst unabhängig ist von der theoretischen, daß sie als Wille oder sittliches Vermögen jene Schranke aufhebt und durchbricht, welche der Verstand als Erkenntnißvermögen festhält und nie überschreitet; daß mithin der praktischen Vernunft eine Ueberlegenheit zukommt, die ihr, verglichen mit der theoretischen, das „Primat" unter den menschlichen Geistesvermögen sichert. Dieses Primat, schon hier in Aussicht gestellt, wird in der „Kritik der praktischen Vernunft" begründet.

* Ebendas. S. 111.

Wenn aber die Erkenntniß des Uebersinnlichen gar keinen Einfluß hat auf unser sittliches Handeln, so hat sie den einzigen Nutzen verloren, den sie haben könnte, den einzigen, um deßwillen man sich in Acht nehmen könnte, sie zu verneinen. Sie erscheint jetzt für unsere Moralität eben so unnöthig und unnütz als unserem Verstande gegenüber unmöglich. Von dieser Metaphysik dürfen wir uns mit vollkommener Gleichgültigkeit abwenden. Wenn also Kant jemals ein Skeptiker war, so war er es nie auf Kosten der Moralität.

VI. Die Causalität als Erfahrungsbegriff.

Wie aber verhält sich Kant an dieser Stelle, wo er die Erkenntniß des Uebersinnlichen vollkommen leugnet, zu der Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt? Es könnte ja sein, daß der Grund, der die Möglichkeit dieser metaphysischen Erkenntniß verneint, zugleich alle metaphysische Erkenntniß aufhebt, und dann würde in diesem Punkt Kant's gegenwärtiger Standpunkt sich von dem späteren kritischen handgreiflich unterscheiden. Warum also erklärt es Kant für unmöglich, daß wir die Geister zu erkennen und jemals die Fragen der Freiheit, Vorherbestimmung, Zukunft u. s. f. aufzulösen vermögen? Weil es schlechterdings unmöglich sein soll, die Gemeinschaft der Geister und Körper, die Verknüpfung beider, ihren gegenseitigen Causaleinfluß zu begreifen. Weil es überhaupt unmöglich ist, durch bloße Vernunft den Causalzusammenhang der Dinge zu erkennen. Hier sind Kant's eigene Worte: „wie etwas könne eine Ursache oder Kraft haben, ist unmöglich, jemals durch Vernunft einzusehen, sondern diese Verhältnisse müssen lediglich aus der Erfahrung genommen werden. Denn unsere Vernunftregel geht nur auf Vergleichung nach der Identität und dem Widerspruche. Sofern aber etwas eine Ursache ist, so wird durch Etwas etwas Anderes gesetzt, und es ist also kein Zusammenhang vermöge der Ein-

stimmung anzutreffen; wie denn auch, wenn ich eben dasselbe nicht als eine Ursache ansehen will, niemals ein Widerspruch entspringt, weil es sich nicht contradicirt, wenn etwas gesetzt ist, etwas Anderes aufzuheben." „Daß mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher als wenn Jemand sagte, daß derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte; der Unterschied ist nur dieser, daß ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meine Sinne gekommen ist." * Ganz ebenso urtheilte Geulinx, der Occasionalist.

So führt Kant die specielle Frage nach der Erkennbarkeit des Zusammenhangs oder der Causalverknüpfung zwischen Seele und Körper zurück auf die allgemeine Frage nach der Erkennbarkeit der Causalverknüpfung überhaupt, also nach der Möglichkeit des Causalitätsbegriffs. Und hier nimmt er den Faden jener Untersuchung wieder auf, welche die Schrift über die negativen Größen zu dem Ergebniß geführt hatte, daß der Begriff des Realgrundes ein unaufgelöstes Problem sei. In einem Briefe an Mendelssohn, der sich auf die Schrift über Swedenborg bezieht, giebt Kant den Gang seiner Untersuchung genau so an, daß sich das specielle Problem, welches der Geisterseher veranlaßt hat, in das allgemeine Erkenntnißproblem auflöst. „Meiner Meinung nach kommt Alles darauf an, die Data zu dem Problem aufzusuchen, *wie ist die Seele in der Welt gegenwärtig, sowohl den materiellen Naturen als den anderen von ihrer Art?* Zur Auflösung dieser Frage muß man die Kräfte der Seele kennen, ihre Art zu wirken und zu leiden. Wie ist eine solche Kenntniß möglich? Offenbar nicht durch Erfahrung. Also frägt sich: ob es an sich möglich sei, durch Vernunfturtheile a priori diese Kräfte geistiger Substanzen auszumachen. Diese Untersuchung löst sich in eine andere auf, ob man nämlich eine

* Ebendaselbst S. 108.

primitive Kraft, d. i. ob man das erste Grundverhältniß von Ursach und Wirkung durch Vernunftschlüsse finden könne, und da ich gewiß bin, daß dieses unmöglich sei, so folgt, wenn mir diese Kräfte nicht in der Erfahrung gegeben sind, daß sie nur gedichtet werden können."*

Wenn aber so die Causalität lediglich ein aus Erfahrung geschöpfter Begriff ist, so giebt es von dem Causalzusammenhang der Dinge auch keine andere Erkenntniß als Erfahrung, also keine nothwendige und allgemeine und in diesem Sinne keine metaphysische Erkenntniß. So verhält sich Kant verneinend nicht blos zu der Metaphysik des Uebersinnlichen, sondern im Grunde zu aller Metaphysik, zu aller dogmatischen Erkenntniß der Dinge: er ist skeptisch. Mit den Träumen des Geistersehers fällt jetzt die ganze Metaphysik unter den skeptischen Gesichtspunkt, der nur das moralische Gebiet nicht berührt. Er bekennt auch in seinem Briefe an Mendelssohn diesen Skepticismus ganz offen. „Was den Vorrath an Wissen betrifft, der in dieser Art öffentlich feil steht, so ist es kein leichtsinniger Unbestand, sondern die Wirkung einer langen Untersuchung, daß ich in Ansehung dessen nichts rathsamer finde, als ihm das dogmatische Kleid abzuziehen und die vorgegebenen Einsichten skeptisch zu behandeln, wovon der Nutzen freilich nur negativ ist, aber zum positiven vorbereitet. Denn die Einsicht eines gesunden aber unerwiesenen Verstandes bedarf, um zur Einsicht zu gelangen, nur ein Organon, die Scheineinsicht aber eines verderbten Kopfes zuerst ein Kathartikon."** Die Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, sind ein solches Kathartikon,

* J. Kant's sämmtliche Werke. Ausgb. Rosenkranz und Schubert. Bd. XI. Abth. I. S. 10.

** Ebendaselbst S. 10.

welches die falsche Philosophie austreiben soll; das Organon zur wahren wird die Kritik der reinen Vernunft werden.

VII. Kant auf dem skeptischen Standpunkt. Uebereinstimmung mit Hume.

Vorderhand ist Kant noch nicht kritisch, er ist skeptisch in schärfster Uebereinstimmung mit Hume. Hier ist der Punkt, wo Kant mit Hume genau zusammentrifft. Seit seinem Versuch über die negativen Größen strebte er sichtlich auf Hume zu; nach den Träumen des Geistersehers strebt er von Hume fort, indem er von dem skeptischen Gesichtspunkt zum kritischen übergeht. Dort war Kant mit Hume einverstanden in dem Problem der Causalität. Jetzt ist er mit ihm einverstanden auch in der Lösung dieses Problems. Er ist mit dem schottischen Philosophen überzeugt, daß die Metaphysik nichts sein könne als eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft, daß unsere Erkenntniß nichts sein könne als Mathematik und Erfahrung, daß alles menschliche Wissen sich beschränken müsse auf die Welt, in der wir empfinden, daß alle Wissenschaft des Uebersinnlichen unmöglich und überflüssig sei, daß sie in Luftschlössern träume. Er ist mit Hume überzeugt, daß die bloße Vernunft nur nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs Vorstellungen vergleichen, also nur analytisch urtheilen könne, daß die Causalität, der Begriff der Ursache oder Kraft, kein Vernunftbegriff, sondern ein Erfahrungsbegriff sei. Ganz wie Hume sagt Kant: die Vernunft kann unmöglich einsehen, wie etwas Ursach oder Kraft sein könne; dieses Verhältniß folgt lediglich aus der Erfahrung.

Was bleibt demnach Kant übrig, als wie Hume den Menschen zurückzuführen von allen unfruchtbaren Speculationen zu dem praktischen und erfahrungsmäßigen Leben, dessen Führerin die Gewohnheit ist? Gewohnheitsmäßig denken und gewohn-

heitsmäßig leben, und sich aller Grübeleien entschlagen über die Dinge jenseits der Erfahrung, das war Hume's letztes Ergebniß. Und genau so dachte Kant, als er die Träume eines Geistersehers durch Träume der Metaphysik erläuterte. „Ich schließe mit Demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide nach so vielen unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschluß sagen läßt: laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten."

Es war achtzehn Jahre später, als Kant in der Vorrede seiner Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die Erklärung niederschrieb: „die Erinnerung des David Hume war Dasjenige, was mir vor vielen Jahren den dogmatischen Schlummer unterbrach." Wenn er hinzufügt, daß er weit entfernt gewesen sei, ihm auch in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, so hatte er Recht, wenn er von dem späteren Zeitpunkt seiner Inauguralschrift sprach. Aber in dem Zeitpunkt, von dem wir jetzt reden, erscheint Hume's Einfluß auf Kant nicht blos anregend, sondern bestimmend. Hier gab er Hume auch in Ansehung seiner Folgerungen Gehör. Oder welchen Folgerungen hätte Kant nicht Gehör gegeben, wenn er doch mit Hume die Causalität für einen Erfahrungs- oder Gewohnheitsbegriff hielt? Hier steht Kant unter dem Einfluß Hume's. In jener Erklärung, die er achtzehn Jahre später gab, steht er über ihm und so hoch, daß er sich kaum mehr erinnert, je unter ihm gestanden zu haben. Das begreift sich leicht, wenn man bedenkt, welchen Weg Kant von dem einen Zeitpunkt zum andern gemacht hatte. Denn zwischen den Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, und den Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik liegt die Entdeckung und Ausführung der Kritik der reinen Vernunft.

Siebentes Capitel.

Ergebniß und Schluß der vorkritischen Periode.

Vorbereitung und Uebergang zur kritischen.

Der Begriff der Ursache und des Raumes.

Wir haben die erste, vorkritische Periode Kant's, die gewöhnlich nur obenhin berührt wird, so genau und eingehend verfolgt, nicht blos weil sie einen so ausgedehnten Zeitraum in dem Leben unseres Philosophen beschreibt, obwohl auch dieser Umstand für uns wichtig genug ist, sondern vornehmlich weil der Ertrag dieser Periode eine sehr bedeutende und nachhaltige Anlage bildet für die kritische Philosophie. Eine Menge von Zügen, die man erst an der kritischen Philosophie wahrnimmt und darum ihr zuschreibt, als ob sie erst hier hervorgetreten wären, finden sich vollkommen ausgebildet schon in den Untersuchungen der früheren Zeit. Um diese Thatsache so einleuchtend als möglich zu machen, stellen wir die gewonnenen Einsichten dicht neben einander, gleichsam wie Posten, deren Summe den Gesammtertrag unserer vorkritischen Periode ausmacht. Es ist ganz klar, daß eine Kritik der menschlichen Vernunft vor Allem die Aufgabe hat, die Vermögen derselben genau zu unterscheiden, daß eine solche Unter-

scheidung dem kritischen Geschäft die wichtigsten Daten an die Hand giebt. Wir werden jetzt zeigen, daß eben diese Unterscheidung in den wesentlichsten Punkten durch Kant gemacht war, bevor er die kritische Philosophie selbst einführte.

I. Unterscheidung des logischen und metaphysischen Erkenntnißvermögens.

Er hatte das logische Erkennen untersucht und gefunden, daß alles Urtheilen und Schließen nichts anderes ist als ein Verdeutlichen der Begriffe, daß diese Verdeutlichung zu Stande kommt, indem ein Begriff durch seine Merkmale vollständig bestimmt wird. Mithin kann der logische Verstand einen Begriff durch seine Merkmale erkennen, indem er diese Merkmale unterscheidet. Er kann nur Begriffe vergleichen und analysiren, aber nicht verschiedenartige Begriffe verknüpfen. Mit andern Worten, er kann nur analytisch, nicht synthetisch urtheilen.

Wenn es sich um ein Erkennen der wirklichen Dinge handelt, so kommt es darauf an, deren Existenz und nothwendigen Zusammenhang zu begreifen. Der nothwendige Zusammenhang besteht in der Causalität. Aber die Causalität ist durchaus kein logisches Verhältniß. Weder ist die positive Ursache (Grund, der die Folge hat, daß etwas Anderes ist) die logische Identität, noch ist die negative Ursache (Grund, der die Folge hat, daß etwas Anderes nicht ist) der logische Widerspruch. Eben so wenig ist die Existenz ein logisches Merkmal. Existenzialsätze sind nicht analytische, sondern synthetische Urtheile. Dasselbe gilt von allen Urtheilen, die Etwas als Grund eines Andern behaupten. Das Erkennen der Dinge heiße das reale Erkennen. Also ist klar, daß alles reale Erkennen nicht analytisch, sondern synthetisch urtheilt. Ein Anderes also ist das logische, ein Anderes das reale Erkennen, zu welchem letztern ohne Zweifel das metaphysische gehört.

Das logische Erkenntnißvermögen ist nach zwei Seiten unterschieden: es unterscheidet sich von der sinnlichen Wahrnehmung, die zwar auch Unterschiede macht, aber nicht die Unterschiede erkennt, und von dem realen Erkennen, welches nicht analytisch, sondern synthetisch urtheilt. Das Grundgesetz alles logischen Erkennens ist der Satz der Identität und des Widerspruchs. Der Grundbegriff alles realen Erkennens ist die Existenz und die Causalität oder der Satz vom Realgrunde.

Nun sind Existenz und Ursache Erfahrungsbegriffe. Daß die Existenz ein Erfahrungsbegriff sei, kein Verstandesbegriff, behauptet Kant in seiner Schrift vom einzig möglichen Beweisgrunde zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Daß die Causalität kein Verstandesbegriff sei, hat er in seinem Versuch über die negativen Größen dargethan; daß sie ein Erfahrungsbegriff sei, behauptet er in den Träumen des Geistersehers, die er durch die Träume der Metaphysik erläutert. Sind aber sowohl die Existenz als der Realgrund Erfahrungsbegriffe, so folgt von selbst, daß alles reale Erkennen in der Erfahrung besteht, daß alle Erkenntniß jenseits der Erfahrung unmöglich ist, oder was dasselbe heißt: daß es keine Metaphysik des Uebersinnlichen giebt.

Also sind schon genau unterschieden das Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung, der logischen Erkenntniß, der Erfahrung; oder mit andern Worten: Sinnlichkeit, logischer und empirischer Verstand. Es ist bereits klar, daß durch die bloße sinnliche Wahrnehmung keine Erkenntniß, daß durch den bloßen Verstand keine reale Erkenntniß, weder Erfahrung noch Metaphysik, möglich ist.

II. Unterscheidung des denkenden und anschauenden Erkenntnißvermögens. Die Theorie des Raumes.

Die Metaphysik ist auf der einen Seite unterschieden worden von der Logik; sie wird auf der andern unterschieden von der

Mathematik. Diese letzte höchst wichtige Unterscheidung machte Kant in jener akademischen Preisschrift über „die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften.“ Warum durfte die Methode der Mathematik in charakteristischem Gegensatze zu der Methode der metaphysischen Untersuchungen synthetisch sein? Deshalb, weil die Mathematik selbst ihre Begriffe bildet, indem sie dieselben zusammensetzt, weil sie ihre Begriffe construirt, was so viel heißt als: weil sie dieselben anschaut. Der Begriff eines Dreiecks läßt sich construiren, nicht der Begriff der Ursache. Vielmehr um den Begriff eines Dreiecks zu haben, muß man das Dreieck construiren. Hier ist der Unterschied entdeckt zwischen den Erfahrungsbegriffen und den mathematischen. Die mathematischen Begriffe könnten nicht construirt oder angeschaut werden, wenn sie nicht vollkommen anschaulich oder sinnlich wären. Hier liegt ein Schluß sehr nahe, da bereits alle Prämissen zu diesem Schlusse gegeben sind. Die mathematischen Begriffe sind zugleich vollkommen sinnlich und vollkommen durchsichtig oder deutlich. Deutliche Einsichten können nicht sein ohne ein Erkenntnißvermögen, das sie bildet. Also muß es ein sinnliches Erkenntnißvermögen geben, wodurch die Mathematik zu Stande kommt, und welches genau unterschieden werden muß von dem Vermögen der logischen und metaphysischen (empirischen) Einsicht. Dieser Schluß liegt so dicht vor Kant, daß er ihn mit wenigen Schritten erreichen muß. Wie er ihn vollzieht, hat er die kritische Periode eröffnet.

Indessen noch näher als die eben gemachte Schlußfolgerung liegt eine andere, sobald einmal die Einsicht feststeht in den Unterschied der empirischen und mathematischen Begriffe. Von allen geometrischen Größen gilt, daß sie zugleich vollkommen anschaulich und räumlich sind. Es liegt aber auf der Hand, daß vom Raum selbst gelten muß, was von allen Raumgrößen ausgesagt ist. Der Raum als solcher ist mithin kein metaphy-

sischer oder empirischer, auch kein logischer Begriff. Er ist also nicht eine Folge oder Aeußerung materieller Kräfte; so hatte ihn Kant noch in seiner ersten Schrift angesehen. Er ist nicht abgeleitet, sondern ursprünglich „unabhängig von dem Dasein aller Materie, und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität." Er ist ferner kein Begriff, den ich logisch oder empirisch fassen kann, denn alle im Raum gesetzten Unterschiede, z. B. oben und unten, rechts und links, vordere und hintere Seite, zwei vollkommen gleiche und doch incongruente Größen, wie rechte und linke Hand, Bild und Spiegelbild u. s. f., — alle diese Unterschiede lassen sich schlechterdings weder durch Begriffe deutlich machen noch aus Begriffen ableiten. Sie sind nicht logisch, sondern rein anschaulich. Und was von allen blos räumlichen Unterschieden gilt, muß offenbar vom Raume selbst gelten. Er ist kein Begriff im logischen oder metaphysischen Sinn, sondern Anschauung.

Mit dieser Einsicht ändert sich Kant's Theorie des Raums, die unmöglich länger die leibnitzische sein kann. Nach Leibnitz galt der Raum als die Ordnung der coexistirenden Dinge, als das äußere Verhältniß der nebeneinander befindlichen Theile. Offenbar ist dieses Verhältniß der nebeneinander befindlichen Theile bei der rechten Hand dasselbe als bei der linken. Wäre also der Raum nichts als dieses Verhältniß, diese äußere Ordnung, so wäre zwischen der rechten und linken Hand kein räumlicher Unterschied, so würde es der Raum ganz unbestimmt lassen, ob eine Hand die rechte ist oder die linke. Man sieht, daß die leibnitzische Theorie des Raums nicht erklärt, was allein aus der Natur des Raums erklärt werden kann, und hier zeigt sich ganz deutlich die Unzulänglichkeit dieser Theorie, die Nothwendigkeit, sie zu verbessern.

Die Lehre vom Raum war der einzige Punkt, in welchem sich Kant noch nicht ausdrücklich losgesagt hatte von den Be-

griffen der früheren Metaphysik. Mit der neuen Einsicht, daß der Raum eine ursprüngliche und ursächliche Realität ist, deren Erkenntniß in der Anschauung besteht, beschließt Kant seine vorkritische Periode.* In diesem Begriff des Raumes entfernt er sich nicht blos von den Metaphysikern, sondern auch von den Erfahrungsphilosophen und von Hume, die den Raum als einen empirischen Begriff erklärten. Mit diesem neuen Begriff berührt Kant die Schwelle der kritischen Philosophie. Nur in einem einzigen Punkt hängt sein Begriff noch mit der dogmatischen Vorstellungsweise zusammen: daß nämlich der Raum als eine vorhandene Realität vorausgesetzt wird. Es ist richtig eingesehen, daß der Raum ursprünglich und bloß anschaulich ist. Die Frage ist nur, ob der Raum den Gegenstand einer äußeren Anschauung oder eine bloße Anschauung bildet? Im ersten Fall ist er real, im andern ideal. Also kurz gesagt handelt es sich nur noch um Realität oder Idealität des Raumes. Sobald die letztere begriffen ist, so ist damit der Eckstein gelegt zu dem neuen Lehrgebäude der kritischen Philosophie. So nahe rücken in diesem Begriffe die beiden Perioden, die vorkritische und kritische, zusammen; so weit liegen sie eben hier auseinander! Man kann den Uebergangspunkt nicht deutlicher hervorheben, nicht genauer den Abstand beider messen.

Was vom Raum gilt, ebendasselbe wird auch von der Zeit gelten müssen, die mit jenem die Grundbedingungen theilt. Es läßt sich also voraussehen, daß sich die kritische Philosophie einführen wird mit einer neuen Lehre von Raum und Zeit.

* Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum. 1768. J. Kant's Werke. (Gesammtausgb. Hartenstein.) Bd. III. No. III. S. 116—122. Wir haben uns hier kurz gefaßt, weil wir auf die Lehre vom Raum ausführlich im folgenden Buche zurückkommen.

III. Theoretische und praktische Vernunft.

Aber wir haben noch einen bereits ausgemachten Punkt zu bezeichnen, der sich innerhalb der kritischen Philosophie als ein sehr bedeutsamer Charakterzug entwickelt. Es handelt sich um die Unterscheidung derjenigen Gemüthskräfte, deren Inbegriff die menschliche Vernunft bildet. Unterschieden sind bereits die Erkenntnißvermögen: das anschauende und das denkende, oder Sinnlichkeit, logischer und empirischer Verstand. Aus dem anschauenden Erkenntnißvermögen folgt die Mathematik, aus dem bloßen Verstande die Logik, aus dem empirischen das reale Erkennen.

Alle diese Geistesvermögen stimmen darin überein, daß sie Erkenntniß oder Einsicht bewirken: sie mögen deßhalb unter dem gemeinschaftlichen Namen der erkennenden oder *theoretischen Vernunft* befaßt sein.

Neben dem Erkennen besteht das Wollen, das sich im Handeln nach bewußten Zwecken äußert und von dem moralischen Gefühl bestimmt wird, nach einem höchsten und allgemein gültigen Zwecke, den wir das Gute nennen, zu handeln. Noch setzt Kant den Grund des moralischen Handelns in jenes Gefühl, das er als einfachen Instinct der menschlichen Natur nicht weiter auflöst. Noch unterscheidet er nicht das moralische Gefühl von dem ästhetischen. Aber eines hat er bereits mit voller Deutlichkeit erklärt: daß alles moralische Handeln vollkommen unabhängig ist von jeder Art der Erkenntniß, daß die praktische Vernunft unabhängig ist von der theoretischen, daß in keinem Falle der Verstand den Willen macht, also der Wille nicht eine bloße Function unserer Vorstellung bildet. Bei den dogmatischen Philosophen war der Wille ganz an das Gängelband unserer Erkenntniß geknüpft worden: er galt als die Annahme oder Nichtannahme, als das Bejahen oder Verneinen der Vorstellungen, und da schließlich die richtigen Vorstellungen, die wahren Begriffe die

einzigen sind, die man bejahen kann, so mußte hier das Gute in die vollendete Einsicht gesetzt werden, so mußte der Wille schließlich in der Erkenntniß ohne Rest aufgehen, so mußte mit einem Worte die Sittenlehre jenen theoretisch-eudämonistischen Charakter annehmen, den sie im großen Sinn bei Spinoza und auch bei Leibniz hat. Ihr erster Satz heißt: „Dein höchstes Ziel ist deine Glückseligkeit!“ Ihr letzter: „Deine höchste Glückseligkeit ist die Erkenntniß!“ Die Summe dieser Moralphilosophie sagt: Trachtet vor allem nach richtiger Einsicht, so wird euch das Andere von selbst zufallen! Ganz anders urtheilt Kant schon innerhalb seiner vorkritischen Periode. Wir haben es früher hervorgehoben, wie sorgfältig er bedacht war, das Moralische genau von der gesammten theoretischen Vernunft zu unterscheiden. Mit dieser Scheidung zwischen Erkennen und Wollen ist schon die Aufgabe gestellt zu einer besonderen Untersuchung unseres praktischen Vermögens. Es steht schon jetzt fest, daß die Religion nur die Moral, und die Moral nie die Wissenschaft zu ihrem Grunde haben kann.

IV. Die verschiedenen Geistesvermögen und deren Principien.

So sind sämmtliche Geistesvermögen genau unterschieden und gegen einander abgegränzt, die moralischen von den theoretischen, und diese unter sich. Das anschauende Erkenntnißvermögen ist unterschieden vom denkenden: also die Mathematik unterschieden sowohl von der Logik als von der Erfahrung und Metaphysik. Das denkende Erkenntnißvermögen, der Verstand, ist unterschieden in das Vermögen, Begriffe zu zergliedern, und verschiedene Begriffe zu verknüpfen. Jenes ist der logische, dieses der empirische Verstand. So ist die Logik unterschieden von der Erkenntniß der Dinge. Endlich von diesem Erkenntnißvermögen insgesammt

unterscheidet sich als davon unabhängig der Wille und das sittliche Handeln.

Wir können diese Unterschiede auf einfache Grundbegriffe zurückführen. Die Grundbegriffe der anschauenden Erkenntniß sind Raum und (wie wir vorausnehmend hinzusetzen) Zeit. Die der logischen Erkenntniß sind Identität und Widerspruch. Die Grundbegriffe der realen Erkenntniß sind Existenz und Causalität. Endlich der Grundbegriff alles sittlichen Handelns ist der bewegende Zweck oder die Absicht.

Alle diese verschiedenen Principien lassen sich zusammenfassen unter einem gemeinschaftlichen Namen. Der Raum ist Grund alles räumlichen Daseins, aller räumlichen Verhältnisse. Die Identität zweier Begriffe ist Grund der logischen Bejahung; der Widerspruch Grund der logischen Verneinung. Die Causalität als Princip der realen Erkenntniß ist Grund einer Existenz, eines wirklichen Daseins. Wenn aber etwas in Existenz tritt, welches vorher nicht da war, so hat sich das vorhandene Dasein verändert. Und in solchen Veränderungen besteht alles natürliche Geschehen. Causalität ist mithin Grund der wirklichen Veränderung oder des realen Geschehens. Endlich der Zweck ist der praktische Beweggrund, der Grund des Handelns. Also sind jene vier verschiedenen Principien so viele Arten des Grundes oder Unterscheidungen des Satzes vom Grunde: der mathematische, logische, reale (empirische oder physikalische) und ethische Grund. Eben diese Unterscheidung oder Spaltung des Grundbegriffs der Causalität hat A. Schopenhauer „die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde" genannt, und von hier aus die verschiedenen Wissenschaften und Aufgaben der Philosophie begriffen. Die Unterscheidung selbst ist keineswegs neu, sie ist von dem scharfsinnigen Kenner der kantischen Philosophie ganz im Geiste der letzteren getroffen; sie ist von Kant selbst schon vor seiner Vernunftkritik entdeckt worden. Der Unterschied der Wissen-

schaften ist zugleich der ihrer Principien oder Grundsätze. Nun hat Kant der Art nach Mathematik, Logik, Metaphysik (Physik) und Ethik unterschieden, und deren Grundsätze genau von einander gesondert. Das ist der Fruchtertrag seiner vorkritischen Untersuchungen.

Von hier aus lassen sich die Aufgaben der kritischen Philosophie begreifen. Sie will die menschliche Vernunft ergründen, und herleiten was aus ihr folgt. Sie will unser Erkennen und Handeln erklären. Ihre Aufgaben heißen demnach: wie ist ein Erkennen, wie ist ein sittliches Handeln möglich?

V. Das erste kritische Problem.

Ihre nächste Aufgabe ist die Lösung der ersten Frage. Diese Frage theilt sich in folgende: Wie ist Mathematik, Logik und reale Erkenntniß, d. h. Erkenntniß der Dinge, oder Erfahrung und Metaphysik möglich? Eine dieser Fragen bedarf keiner weiteren Lösung. Die Möglichkeit der logischen Erkenntniß ist vollkommen klar. Also bleiben als Cardinalfragen diese beiden übrig: wie ist Mathematik, und wie ist Erkenntniß der Dinge möglich (Erfahrung und Metaphysik)?

Die Möglichkeit einer Erscheinung begreifen heißt allemal, den Grund darthun, aus dem sie folgt, das heißt diesen Grund untersuchen. Nun ist die Grundanschauung der Mathematik der Raum und (setzen wir hinzu) die Zeit; der Grundbegriff aller realen Erkenntniß die Causalität. Also sind Raum (Zeit) und Causalität die beiden Cardinalpunkte, auf welche sich die kritische Untersuchung nothwendig richtet. Ihre Grundfragen heißen: was ist Raum und Zeit? was ist Causalität? In diesen beiden Fragen mündet geraden Weges die gesammte vorkritische Periode, wenn wir dieselbe auf ihre kürzeste Formel zurückführen. Und die kritische Philosophie ist zunächst nichts Anderes als die Lösung dieser Fragen. Die erste beantwortet Kant in seiner

Inauguralschrift vom Jahr 1770 „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis:“ damit ist die kritische Epoche eingeführt. Die Lösung der zweiten in ihrem ganzen Umfange fügt er hinzu in der Kritik der reinen Vernunft: damit ist die kritische Epoche ausgeführt. Den Inhalt dieser Epoche kennen zu lernen, ist die Aufgabe des folgenden Buchs.*

* Vgl. mit diesem Capitel mein Programm: Clavis Kantiana. Qua via Immanuel Kant philosophiae criticae elementa invenerit. Commentatio qua professionem philosophiae ordinariam auspicaturus ad orationem die IX. M. Jan. aud. obs. invit. etc. Jenae 1858. Ueber das Verhältniß der kritischen Philos. zur Erfahrungsphilos. vgl. De realismo et idealismo. Quam comment. ad indicenda tertia saecularia sacra Univ. lit. Jenensis O. A. Phil. auctoritate conscr. D. Cuno Fischer etc. Jenae 1858.

Zweites Buch.

Grundlage der kritischen Philosophie.

Die Kritik der reinen Vernunft.

Erstes Capitel.

Die Aufgaben und Methoden der Vernunftkritik.

Die geschichtliche Entwicklung der kritischen Probleme.

Im Verlaufe der früheren Untersuchungen Kant's, die dem Jahre 1770 vorausgehen und mit jedem Schritte sich weiter von der dogmatischen Denkweise entfernen, hatte sich die Aufgabe einer neuen Philosophie bereits herausgestellt und zuletzt dahin bestimmt, daß die Metaphysik eine Wissenschaft sein solle (nicht von dem Uebersinnlichen sondern) von den Grenzen der menschlichen Vernunft. In dieser noch unbestimmten und allgemeinen Fassung setzen wir die Aufgabe an die Spitze der folgenden Untersuchungen. Wir werden dabei neben dem systematischen Gange, in welchem Kant die vollendeten Untersuchungen darstellt, ganz besonders auf die Genesis derselben achten, wie sie in ihm selbst allmälig entstehen und aufeinander folgen. Denn die Kritik der reinen Vernunft war nicht mit einemmale fertig, darum muß die Frage aufgeworfen werden: wie ist sie entstanden? Welches war die natürliche und zugleich historische Reihenfolge ihrer Probleme?

Die menschliche Vernunft mit einem Lande und ihre Grenzen mit dessen Küstenlinie verglichen, so könnte man sagen, die neue Philosophie wolle das Areal der menschlichen Vernunft durch eine vollkommene Ausmessung bestimmen; sie wolle gleichsam mit der größten Genauigkeit eine Charte von der menschlichen Vernunft entwerfen.

I. Die propädeutische Begründung der Kritik.

Die Unterscheidung der Erkenntnißvermögen: Sinnlichkeit und Verstand.

Die Inauguralschrift und die Kritik der reinen Vernunft.

Zunächst ist es das Vernunftgebiet der Erkenntniß, dessen Grenzen gesucht werden. Jede Grenzbestimmung ist zugleich ausschließend und einschließend; der Gott Terminus, wenn er die Eigenthumsgrenze setzt, entscheidet zugleich das Mein und Nichtmein. So enthält die Grenzbestimmung der Vernunfterkenntniß die doppelte Aufgabe, zu zeigen, welche Erkenntniß durch Vernunft möglich und welche nicht möglich ist. Die Möglichkeit der Erkenntniß von Seiten der Vernunft nennen wir deren Erkenntnißvermögen. Es soll also bestimmt werden, wie weit die Erkenntnißvermögen der menschlichen Vernunft reichen; womit zugleich erklärt ist, wie weit sie nicht reichen. Diese Erkenntnißvermögen sollen von ihrem Ursprunge bis zu ihren Grenzen vollkommen und mit geometrischer Pünktlichkeit ausgemessen werden.

Dazu ist aber eines vor Allem nöthig: man muß wissen, welches die Erkenntnißvermögen sind, um nicht mit einer grundfalschen Voraussetzung zu beginnen. Und hier ist der erste Punkt, in welchem sich die kritische Philosophie der dogmatischen gegenüber aufrichtet und feststellt. Die dogmatische Philosophie hatte die Erkenntniß der Dinge gesucht und das Vermögen dazu vorausgesetzt. Wie nun die wahre Erkenntniß in allen

Fällen nur eine sein könne, so hatten sie vorausgesetzt, daß auch nur ein Erkenntnißvermögen, welches diesen Namen verdient, gegeben sei. Aber die menschliche Natur verhält sich auf doppelte Art zu den Dingen, sowohl sinnlich wahrnehmend als denkend. Wir nehmen die Eindrücke der Dinge wahr vermöge unserer Sinnlichkeit, wir begreifen sie vermöge unseres Verstandes. Von diesen beiden Vermögen, die Dinge zu betrachten, kann nur eines das wahre Erkenntnißvermögen sein, aber welches? Sinnlichkeit oder Verstand? Diese Alternative entspringt zugleich mit der dogmatischen Philosophie, und hier ist der Punkt, wo aus der gemeinschaftlichen Voraussetzung von der Einheit des Erkenntnißvermögens die entgegengesetzten Richtungen des Realismus und Idealismus mit Nothwendigkeit hervorgehen. Der Realismus setzt das menschliche Erkenntnißvermögen in die Sinnlichkeit, der Idealismus in den Verstand.

Daraus folgt, wie innerhalb der dogmatischen Philosophie der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand bestimmt wird. Von beiden Vermögen ist nur eines wirklich im Stande, Erkenntniß zu bewirken; was dieses eine wirklich und mit größtmöglicher Vollkommenheit vermag, kann jetzt das andere nur noch in geringerem Grade vermögen. Mit andern Worten: Sinnlichkeit und Verstand können innerhalb der dogmatischen Philosophie nur dem Grade, nicht der Art nach, nur quantitativ, nicht qualitativ, unterschieden werden. Darin stimmen Realisten und Idealisten überein, nur daß sie innerhalb dieser Behauptung die entgegengesetzten Seiten ergreifen. Die Realisten geben der Sinnlichkeit, die Metaphysiker dem Verstande den höheren Grad des Erkenntnißvermögens. Jene sagen, die deutlichste Vorstellung ist der sinnliche Eindruck; diese sagen, die deutlichste Vorstellung ist der völlig aufgeklärte Begriff. Für den Sensualisten ist der Begriff oder die gedachte Vorstellung nichts anderes als die letzte, noch zurückgebliebene schwache Spur des lebendigen sinnlichen

Eindrucks, sie ist die abgeschwächte, undeutlich gewordene Wahrnehmung. Für den Metaphysiker ist die sinnliche Wahrnehmung nichts als eine dunkle, noch ganz undeutliche und verworrene Vorstellung, die sich erst im Verstande aufklärt zu einem richtigen und wohlgetroffenen Ausdruck ihres Gegenstandes. Jene halten den Verstand für eine undeutliche Sinnlichkeit, diese die Sinnlichkeit für einen verworrenen oder dunkeln Verstand. Beide also unterscheiden die Erkenntnißvermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes nur durch den Grad der Deutlichkeit.

Daß diese Unterscheidung nicht richtig sei, hatte Kant schon in den Untersuchungen seiner vorkritischen Zeit nach beiden Seiten hin begriffen. Wir haben früher diese sehr bedeutsamen Punkte nachdrücklich hervorgehoben. In der Abhandlung über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren hatte Kant das logische Erkenntnißvermögen als ein ursprüngliches bezeichnet, grundverschieden von der sinnlichen Wahrnehmung, die wohl unterscheidet, aber nicht die Unterschiede erkennt. Hier ist den Sensualisten die Spitze geboten. In seiner Preisschrift über die Deutlichkeit der metaphysischen Wissenschaften hatte er von der metaphysischen Erkenntnißweise die mathematische derart unterschieden, daß die letztere im Stande sei, ihre Begriffe zu construiren, d. h. anzuschauen oder sinnlich darzustellen. Hier ist im Grunde der Mathematik ein sinnliches Erkenntnißvermögen entdeckt, ganz verschieden von dem metaphysischen. Damit bietet er den Metaphysikern die Spitze. So ist, wie wir im Schlußcapitel unseres ersten Buchs gezeigt haben, Alles vorbereitet, um die dogmatische Theorie vom menschlichen Erkenntnißvermögen vollkommen zu widerlegen.

Es ist nicht wahr, daß Sinnlichkeit und Verstand, wie die Metaphysiker und Wolfianer lehren, sich unterscheiden als verworrenes und klares Erkenntnißvermögen. Wäre es wahr, so müßten alle sinnliche Erkenntnisse unklar, alle Verstandeseinsichten

und metaphysische Begriffe klar sein. Gegen diesen Schluß zeugt die einfache Thatsache, daß es so viele sinnliche Erkenntnisse giebt, die vollkommen klar sind und Muster von Klarheit, nämlich alle geometrische Sätze, und auf der andern Seite so viele unklare metaphysische Begriffe, die niemals eine vollkommene Aufklärung erlauben, wie z. B. die im Gefühl begründeten Moralprincipien. Es wird also geschlossen werden müssen, daß Sinnlichkeit und Verstand nicht dem Grade, sondern der Art nach verschiedene Erkenntnißvermögen sind, daß sie die beiden ursprünglichen Erkenntnißvermögen der menschlichen Vernunft bilden. Dieser so begriffene Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand bildet die erste Einsicht der kritischen Philosophie. Kant selbst bezeichnet in seiner Inauguralschrift die Lehre von dem Artunterschiede der beiden Erkenntnißvermögen als die Propädeutik der neuen Metaphysik.*

Jetzt wird zugleich die allgemeine Aufgabe einer Vernunftkritik deutlicher bestimmt; sie theilt sich in zwei besondere Aufgaben, wie die menschliche Vernunft in zwei besondere Erkenntnißvermögen. Die erste Aufgabe ist die Untersuchung der Sinnlichkeit, die zweite die Untersuchung des Verstandes. Die erste Frage heißt: wie ist durch die Sinnlichkeit Vernunfterkenntniß möglich? Die zweite heißt: wie ist diese Erkenntniß möglich durch den

* Ex hisce videre est: sensitivum male exponi per confusius cognitum, intellectuale per id cujus est cognitio distincta. Possunt autem sensitiva admodum esse distincta et intellectualia maxime confusa. Prius animadvertimus in sensitivæ cognitionis prototyppo, geometria, posterius autem in intellectualium omnium organo, metaphysica etc. De mundi sensibilis etc. Sectio II § 7.

Scientia vero illi (Metaphysicæ) propaedeutica est quæ discrimen docet sensitivæ cognitionis ab intellectuali. Ibid. § 8. Vol. III. pg. 134.

Verstand? Um sogleich für die Sache den bestimmten Namen zu setzen, so heißt die ganze auf die Bedingungen der menschlichen Erkenntniß gerichtete Untersuchung „Transscendentalphilosophie.“* Diese zerfällt in die Kritik der menschlichen Sinnlichkeit (αἴσθησις) und in die des menschlichen Verstandes, oder in transscendentale Aesthetik und transscendentale Logik: so nennt die Kritik der reinen Vernunft die beiden Haupttheile ihrer Elementarlehre. Auch in der Inauguralschrift tritt diese Unterscheidung deutlich hervor. Gegenstand der menschlichen Erkenntniß ist in allen Fällen der Zusammenhang oder die Ordnung der Dinge, die sich vollendet im Begriffe des Ganzen oder der Welt. Gegenstand der sinnlichen Erkenntniß ist die sinnliche Welt, die Welt als Erscheinung oder Phänomen; Gegenstand der intellectualen Erkenntniß soll diejenige Ordnung der Dinge sein, die unabhängig von aller sinnlichen Anschauung, also unabhängig von uns, in der Natur der Dinge selbst besteht: die Welt, nicht wie sie erscheint, sondern wie sie ist, wie sie von uns nicht angeschaut, sondern nur gedacht werden kann, also mit einem Worte die intelligible Welt.** Und da in der Ordnung die Form besteht, so handelt es sich in jener kantischen Abhandlung um Form und Principien (d. h. um die formgebenden Principien) sowohl der sinnlichen als intelligibeln Welt: de mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis.

Dabei bemerken wir, um das Verhältniß dieser Schrift zur Kritik der reinen Vernunft näher zu bestimmen, daß die Lehre von den formgebenden Principien der sinnlichen Welt mit der größten Bündigkeit und Schärfe vollkommen entwickelt, was

* S. oben Buch I. Capitel 1. No. III. S. 16. 17.

** — sensitive cogitata esse rerum repræsentationes, uti apparent, intellectualia autem, sicuti sunt. Ibid. Sect. II. § 4. pg. 131.

später die Kritik der reinen Vernunft in ihrer transscendentalen Aesthetik wiederholt. Verglichen mit den früheren Untersuchungen grenzt diese Abtheilung der Inauguralschrift (sectio III) unmittelbar an jene letzte Schrift der vorkritischen Periode, die vom Raum handelte; dieselben Beispiele werden gebraucht, um zu beweisen, daß der Raum und seine Unterschiede durchaus anschaulich, nicht logisch seien.* Verglichen mit der Kritik der reinen Vernunft, so besteht eine völlige Uebereinstimmung zwischen diesem Theile der Inauguralschrift und der transscendentalen Aesthetik. Aber ganz anders verhält es sich mit der Lehre von den formgebenden Principien der intelligibeln Welt, verglichen mit der transscendentalen Logik. Hier ist die Differenz ebenso groß als dort die Uebereinstimmung. Daraus erklärt sich, warum Kant länger als ein Decennium brauchte, um mit seiner Vernunftkritik in's Reine zu kommen. Die Weltordnung, die unabhängig von der menschlichen Vernunft besteht, und darum nie ein Gegenstand der sinnlichen Anschauung, sondern nur des Denkens sein kann, die Form und die Principien dieser intelligibeln Welt können nicht aus der menschlichen Natur, auch nicht aus der Natur der Dinge, sondern allein aus Gott begründet werden. Es ist Gott, von dem als Schöpfer die Weltharmonie herrührt. Gott also erscheint hier als das einzig mögliche Princip der metaphysischen Erkenntniß, und da von ihm nichts ausgeschlossen und nichts unabhängig sein kann, so wird er als das Princip aller menschlichen Erkenntniß gelten müssen, so daß Kant in diesem Theile seiner Inauguralschrift dem Satze von Malebranche sehr nahe kommt: wir sehen die Dinge in Gott. „Doch scheint es gerathener," so schließt die Abhandlung von der intelligibeln Welt, „an dem Gestade der nach dem Maße unseres Verstandes möglichen Einsicht hinzufahren, als in die offene See der

* Cf. Sect, III. § 15. de spatio. C. pg. 143. 44.

Mystik hinauszusegeln, wie Malebranche gethan hat, dessen Ansicht hier zunächst an die unsrige grenzt: daß wir nämlich Alles in Gott sehen." *

Man kann sich zu der Möglichkeit der Erkenntniß entweder dogmatisch verhalten, indem man sie unbewiesen voraussetzt, oder kritisch, indem man sie untersucht. Wenn man das eine nicht mehr und daß andere noch nicht thut, so giebt es eine doppelte Möglichkeit: entweder die Möglichkeit der Erkenntniß zu verneinen oder sie durch Gott, d. h. als ein Wunder zu behaupten. Jene Verneinung ist skeptisch, diese Behauptung mystisch. Was nun die Möglichkeit der metaphysischen Erkenntniß betrifft, so verhält sich Kant in seiner Inauguralschrift nicht mehr skeptisch, wie in den Träumen eines Geistersehers, noch nicht kritisch, wie in der Kritik der reinen Vernunft, sondern im Begriff, die Frage kritisch aufzulösen, streift er dicht an die Mystik. Und so steht Kant in seiner Inauguralschrift mit dem einen Fuße fest und sicher auf dem Boden der Kritik, während er mit dem andern unsicher das Gebiet der Mystik berührt. Das Problem der mathematischen Erkenntniß ist gelöst; das der metaphysischen bleibt offen.

Wir haben also eine doppelte Frage zu beantworten: 1) wie und durch welche Einsicht ist Kant zu seiner neuen Lehre von Raum und Zeit oder zur transscendentalen Aesthetik gekommen, die mit der Inauguralschrift feststeht? 2) Wie und durch welche Einsicht hat er die transscendentale Logik erreicht, die erst in der Kritik der reinen Vernunft festgestellt wird? Im ersten Fall messen wir den Schritt vom Jahr 1768 zum Jahr 1770, im zweiten den Abstand zwischen 1770 und 17~~71~~. 81

Um diese beiden Fragen zu lösen, stellen wir uns mitten in die Grundfrage der gesammten kritischen Philosophie.

* Cf. Ibid. Sectio IV. § 22. Scholion. sub fin. pg. 152.

II. Die kritische Grundfrage.

Die Thatsache der Erkenntniß und deren Erklärung.

Es ist unmöglich, eine Frage richtig zu beantworten, bevor die Frage richtig gefaßt und in allen Punkten begriffen ist. In der Wissenschaft liegt Alles daran, daß man sich klar macht, wo das Problem steckt, und Kant hat es sehr nachdrücklich betont, daß er nicht erst in der Lösung, sondern in der Fassung des Erkenntnißproblems sich von allen früheren Philosophen unterscheide. Er wollte mit Recht der Erste gewesen sein, der dieses Problem richtig begriffen und gestellt habe. Mit der Verschiedenheit der beiden Erkenntnißvermögen, die feststeht, ist noch keineswegs ausgemacht, wie die Thatsache der Erkenntniß stattfindet, ist diese Thatsache noch keineswegs erklärt. Wenn es überhaupt Erkenntniß giebt, so werden zwei verschiedene Vermögen unserer Vernunft, jedes in seiner Weise, dabei im Spiele sein, und zur Erklärung der Erkenntniß selbst wird jedes dieser Vermögen besonders untersucht werden müssen. Indessen läßt sich der Charakter einer Kraft oder eines Vermögens nur aus der Leistung erkennen. Und was die Erkenntnißvermögen sind oder leisten, leuchtet erst ein, wenn man weiß, worin die Thatsache der Erkenntniß und deren Möglichkeit besteht.

Darum heißt die Grundfrage der kritischen Philosophie: wie ist die Thatsache der Erkenntniß möglich? Welches sind die Bedingungen, aus denen sie folgt? Aber in dieser Form ist die Frage noch lange nicht vorbereitet genug, um beantwortet zu werden. Sie macht einige Voraussetzungen, die theils problematisch, theils unbekannt sind. Bevor man untersuchen darf, wie eine Thatsache möglich ist, muß man gewiß sein, daß sie überhaupt möglich ist, daß sie existirt. Wenigstens in der exacten Forschung wird man sich nie darauf einlassen, einen Fall

zu untersuchen, der möglicherweise zu den Chimären gehört. Also müssen wir die Vorfrage aufwerfen: ist die Erkenntniß überhaupt eine Thatsache? Man weiß, daß dieser Punkt nicht unbedenklich ist und daß namentlich der Scharfsinn der Skeptiker von jeher mit der Möglichkeit der Erkenntniß zugleich deren Thatsächlichkeit bestritten hat. Auch ist diese Frage nicht so leicht und ohne Weiteres zu beantworten. Wenn wir von irgend einer Sache sagen sollen, ob sie existirt, so müssen wir erst ihre Merkmale genau kennen. Wenn wir nicht wissen, was elliptische oder parabolische Linien sind, so können wir unmöglich die Frage beantworten, ob es in Wirklichkeit Ellipsen und Parabeln giebt. Also wird vor Allem gefragt werden müssen: was ist Erkenntniß?

In diese drei Fragen zerlegt sich, genau angesehen, das Grundproblem der kritischen Philosophie: 1) Was ist Erkenntniß? 2) Ist die Erkenntniß factisch? 3) Wie ist dieses Factum möglich? Die Fragen sind so geordnet, daß nur, wenn die vorhergehende gelöst ist, die folgende gestellt werden darf. Diese ganze Art, wie Kant seine Kritik der Vernunft einleitet, vergleicht sich sehr gut dem Verfahren einer juristischen Untersuchung. Soll ein Fall aus dem Rechtsleben entschieden werden, so muß zuerst die Thatsache selbst mit aller Pünktlichkeit festgestellt werden. Erst wird der Fall constatirt, dann wird er aus Rechtsgründen beurtheilt und entschieden, oder deducirt. Kant hat es mit der Rechtsfrage der menschlichen Erkenntniß zu thun; er will, juristisch zu reden, der Erkenntniß den Proceß machen. Das Erste ist, daß der Proceß instruirt, das Zweite, daß er abgeurtheilt wird. Instruirt wird die Sache der Erkenntniß, indem man zeigt, worin ihr Fall besteht, und daß der Fall vorliegt. Entschieden wird die Sache, indem man die Möglichkeit der Erkenntniß darthut, d. h. indem man nachweist, kraft welchen Rechts dieselbe existirt oder sie im juristischen Sinne

deducirt. Die erste Frage ist die Quaestio facti, die zweite die Quaestio juris. Die Quaestio facti besteht in den beiden ersten Fragen: Was ist Erkenntniß? Und giebt es Erkenntniß? Die Quaestio juris in der dritten: wie ist die Thatsache der Erkenntniß möglich?

Es ist in der That die Kleinigkeit nicht, die es Manchem scheinen möchte, eine Thatsache zu constatiren. Es gehört dazu in allen Fällen eine richtige, sachgemäße Beobachtung, ein sicheres, sachkundiges Urtheil, welches ohne Unterricht und wissenschaftliche Geistesverfassung Keiner besitzt. Um z. B. eine historische Thatsache zu constatiren, d. h. genau festzustellen, was sich in einem bestimmten Falle wirklich begeben hat, dazu gehört die ganze kritische Quellenkenntniß, die das Geschäft des Historikers ausmacht. Um einen Vorgang in der Körperwelt zu constatiren, ein physikalisches Factum, dazu gehört nicht die erste beste Wahrnehmung, sondern der unterrichtete Verstand des Physikers, der dem Nichtphysiker fehlt. Eine unkundige Beobachtung wird unfreiwillig die wahrgenommene Thatsache entstellen und unrichtig wiedergeben. Man darf von ihr die richtige Darstellung nicht erwarten, aber man dürfte erwarten, daß sie schweigt. Durch solche unkundige und darum schiefe Auffassungen werden die Begriffe von dem, was sich begiebt oder begeben hat, auf eine unglaubliche Weise verfälscht und verdorben. Auf diesem Wege verbreiten sich in der Welt die meisten Irrthümer. Erst muß man wissen, was geschieht, bevor man überhaupt mit einiger Sicherheit untersuchen kann, warum es geschieht. In der Schwierigkeit, die Thatsache zu constatiren, liegen die meisten physikalischen und historischen Probleme. Es ist dogmatisch, eine Thatsache auf guten Glauben anzunehmen, kritisch dagegen vor allem zu fragen, wer die Thatsache constatirt hat, und darnach seine Ansicht zu fassen. Handelt es sich um einen Rechtsfall, so constatire diese Thatsache niemand als der Jurist.

Handelt es sich um die Thatsache der Erkenntniß, so sei es der Philosoph, der den Fall constatirt, und dieser Fall ist der unsrige.

III. Die Merkmale der Erkenntniß.

1. Analytische und synthetische Urtheile.

Was also ist Erkenntniß? Die erste in der Elementarlogik gegebene Erklärung sagt, daß jede Erkenntniß eine Verknüpfung von Vorstellungen sei, eine solche Verknüpfung, in der die eine Vorstellung von der andern als deren Prädicat ausgesagt wird, sei es bejahend oder verneinend. Kurzgesagt: Erkenntniß ist Urtheil. Indessen liegt auf der Hand, daß nicht jedes Urtheil auch eine Erkenntniß ist. Niemand wird Urtheile, die sich von selbst verstehen, für wissenschaftliche Einsichten halten. Unter welchen näheren Bedingungen also wird ein Urtheil zu einem Erkenntnißurtheil? Wenn zwei Vorstellungen zu einem Urtheile verknüpft werden, so ist ein doppelter Fall möglich. Entweder die beiden Vorstellungen sind gleichartig oder verschieden. Entweder das Prädicat ist im Subject als Merkmal enthalten oder nicht. So ist z. B. in der Vorstellung des Körpers ohne Weiteres das Merkmal der Ausdehnung enthalten, aber nicht das der Schwere. Wenn mir nichts gegeben ist als die Vorstellung des Körpers, so genügt dieses Datum um zu urtheilen: der Körper ist ausgedehnt; es genügt nicht, um zu urtheilen: der Körper ist schwer. Ich könnte die Vorstellung des Körpers nicht haben, wenn ich nicht die der Ausdehnung hätte. Wenn ich urtheile: der Körper ist ausgedehnt, so habe ich meine Vorstellung in ihre Merkmale aufgelöst und durch eines derselben bestimmt. Das Urtheil ist analytisch. Dagegen kann ich die Vorstellung des Körpers sehr wohl haben ohne die der Schwere, wie denn der mathematische Begriff des Körpers gar nichts enthält von der Schwere. Um zu urtheilen, der Körper ist schwer, muß ich den Druck des Körpers erfahren haben, d. h.

die Wirkung, die der Körper auf einen andern ausübt. Ich kann die Vorstellung der Schwere nicht haben ohne die der Kraft. Und die bloße Vorstellung des Körpers sagt mir nichts von Kraft. Das Urtheil ist nicht analytisch. Es ist nicht eine Vorstellung durch eines ihrer Merkmale näher bestimmt, sondern es sind zwei verschiedene Vorstellungen verknüpft oder synthetisch verbunden worden. Das Urtheil ist synthetisch.

Alle Urtheile sind entweder analytisch oder synthetisch. Die analytischen erweitern meine Vorstellung nicht, sie erläutern sie nur, indem sie dieselbe Vorstellung näher bestimmen oder verdeutlichen. Dagegen die synthetischen erweitern meine Vorstellung, indem sie verschiedene Vorstellungen verknüpfen, also dem Subjecte im Prädicate etwas hinzufügen, was mit der bloßen Vorstellung des Subjects keineswegs gegeben war. Jene sind Erläuterungs-, diese dagegen Erweiterungsurtheile. Nun kann in Wahrheit alle Erkenntniß, die den Namen verdient, nur darin bestehen, daß sie meine Vorstellung erweitert, daß ich verschiedene Vorstellungen, verschiedene Thatsachen verknüpfe und auf diese Weise den Zusammenhang der Dinge begreife. Wir müssen darum erklären: alle Erkenntniß besteht in synthetischen Urtheilen.

2. Synthetische Urtheile a priori.

Indessen ist diese Erklärung noch nicht die vollständige der Erkenntniß. Es wird sich sogleich zeigen, daß sie zu weit ist, daß sie noch eines Merkmals bedarf, um den fraglichen Begriff auszumachen. Nicht jedes synthetische Urtheil ist darum auch schon im stricten Sinn Erkenntniß. Es seien uns verschiedene Vorstellungen gegeben, A und B. Diese Vorstellungen seien verknüpft in dem Urtheile, A ist B. Aber diese Verbindung sei eine solche, die nur zufällig stattfindet, also eben so gut nicht stattfinden könnte. Sie sei eine solche, die unter vorübergehenden Bedingungen in diesem Falle besteht, keineswegs in allen Fällen

ohne Ausnahme. Sie sei zufällig und particular, nicht nothwendig und allgemein. Jede Erkenntniß, die strenggenommen so heißt, soll ein wahres Urtheil sein. Was ist Wahrheit, wenn sie nicht ohne Ausnahme in allen Fällen gilt? Wenn nicht die Winkel eines Dreiecks in alle Ewigkeit gleich zwei Rechten wären, so stünde es schlimm um diese mathematische Wahrheit. Ein wahrer Satz ist nothwendig und allgemein. Darum ist Erkenntniß ein synthetisches Urtheil, welches den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat.

Der Charakter der Allgemeinheit sagt, daß sich die Sache in allen Fällen so und nicht anders verhält. Der Charakter der Nothwendigkeit sagt, daß unmöglich jemals das Gegentheil stattfinden könne von der gemachten Behauptung. Nun kennt die menschliche Erfahrung immer nur einzelne Fälle. Es ist schlechterdings unmöglich, daß sie alle Fälle in sich begreift, vielmehr entbehrt sie jeder Bürgschaft, daß die ihr bekannten Fälle alle vorhandene, alle mögliche sind. Selbst bei der größten Anzahl von Fällen, die eine reiche und ausgebreitete Erfahrung kennt, darf ihren Urtheilen stets nur comparative, nie strenge Allgemeinheit zukommen. Bacon, der alle menschliche Erkenntniß auf die Erfahrung wollte angewiesen haben, warnte deshalb sehr richtig, die Erfahrungswissenschaft vor den allgemeinen Behauptungen, jenen „axiomata generalissima!“

Ein aus der Erfahrung allein geschöpftes Urtheil kann nie den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben. Oder mit andern Worten: Nothwendigkeit und Allgemeinheit können nie durch Erfahrung gegeben sein. Was nur durch Erfahrung gegeben ist, das empfange ich von außen, das ist, wie die philosophische Kunstsprache sagt, ein datum a posteriori, weil es aus der Wahrnehmung folgt. Was durch Erfahrung nicht gegeben ist, das kann auch nie aus der Erfahrung folgen, das muß, wenn es überhaupt ist, unabhängig von aller Erfahrung

vor derselben gegeben sein: das ist, wie der Terminus sagt, ein datum a priori, weil es der Erfahrung vorausgeht.

Allgemeinheit und Nothwendigkeit sind mithin a priori. Nun will Erkenntniß ein Urtheil sein, welches eine nothwendige und allgemeingiltige Verknüpfung verschiedener Vorstellungen bildet, also zugleich synthetisch und apriorisch ist. Mit einem Worte: alle wahre Erkenntniß besteht in synthetischen Urtheilen a priori. Das ist die Antwort auf die Frage: was ist Erkenntniß?

IV. Die Thatsache synthetischer Urtheile a priori.

Die zweite Frage heißt: giebt es Erkenntniß? Ausgedrückt in der gefundenen Formel lautet sie: giebt es synthetische Urtheile a priori? Wir beantworten die Frage, indem wir die vorhandenen Wissenschaften auf die Probe stellen und mit ihnen, physikalisch zu reden, das Experiment machen, ob ihre Sätze synthetische Urtheile a priori sind oder nicht? Wenn wir die Logik ausschließen, die als bloße Begriffsanalysis hier gar nicht in Betracht kommen kann, so sind die Gegenstände der Wissenschaft entweder sinnlich oder nicht sinnlich. Die sinnlichen Objecte sind entweder solche, die wir selbst erzeugen, d. h. die wir selbst sinnlich machen, indem wir sie construiren, wie Figur und Zahl; oder sie erscheinen uns als von außen gegebene Dinge. Die Wissenschaft der sinnlichen Objecte erster Art ist die Mathematik; die der sinnlichen Dinge ist die Physik; die des Uebersinnlichen ist die Ontologie oder die Metaphysik im engern Sinn.

Es werden also, um das Experiment zu vollziehen, diese drei Wissenschaften abgehört werden müssen, ob ihre Urtheile den fraglichen Bedingungen entsprechen. Dabei kommt jetzt nur ihre Existenz, nicht deren Rechtmäßigkeit in Frage. Es wird bloß gefragt, ob es synthetische Urtheile a priori giebt, ob die

genannten Wissenschaften in dieser Weise urtheilen, nicht ob sie mit Recht so urtheilen?

1. Mathematik.

Ein Satz der Geometrie erklärt: Die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten. Man braucht sich diesen Satz nur anschaulich vorzustellen, um mit der vollkommensten Klarheit einzusehen, daß er in allen Fällen gilt, daß sein Gegentheil schlechterdings unmöglich ist, daß die gerade Linie in alle Ewigkeit diesen kürzesten Weg macht. Es wird niemand einfallen zu warnen, man müsse mit dem Satze behutsam sein, noch habe man nicht genug Erfahrungen gemacht, um die Behauptung für alle Fälle zu wagen, es könnte sich ereignen, daß einmal die krumme Linie zwischen zwei Punkten der kürzere Weg sei. Der Satz gilt unabhängig von aller Erfahrung. Wir wissen von vornherein, daß er sich in aller Erfahrung bewähren wird. Der Satz ist eine Erkenntniß a priori. Ist er analytisch oder synthetisch? Das ist die entscheidende Frage. In dem Begriff der geraden Linie, wenn wir denselben noch so genau zergliedern, ist die Vorstellung des kürzesten Weges nicht enthalten. Eine andere Vorstellung ist gerade, eine andere kurz. Wie also kommen wir von der ersten zur zweiten, so daß wir beide nothwendig verbinden? Es giebt dafür nur einen Weg. Wir müssen die gerade Linie ziehen, den Raum von einem Punkte zum andern in unserer Anschauung durchlaufen, um sogleich einzusehen, daß es zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie giebt, daß diese kürzer ist als jede andere Verbindung. Wir müssen die Linie construiren, d. h. ihren Begriff versinnlichen oder in Anschauung verwandeln, d. h. dem Begriff die Anschauung hinzufügen. Das Urtheil ist mithin synthetisch: es ist ein synthetisches Urtheil a priori.

Es sei der arithmetische Satz gegeben: $7 \times 5 = 12$. Es

ist undenkbar, daß die Summe von 7 und 5 jemals eine andere Zahl sei als 12; der Satz ist schlechterdings nothwendig und allgemein: er ist ein Urtheil a priori. Ist dieses Urtheil analytisch oder synthetisch? Es wäre analytisch, wenn in der Vorstellung 7 + 5 als Merkmal 12 enthalten wäre, so daß ohne Weiteres die Gleichung erhellt. Aber ohne Weiteres erhellt sie nicht. 7 + 5, das Subject des Satzes, sagt: *summire* die beiden Größen! Das Prädicat 12 sagt, daß sie *summirt* sind. Das Subject ist eine Aufgabe, das Prädicat ist die Lösung. In der Aufgabe ist die Lösung nicht ohne Weiteres enthalten. In den Summanden liegt nicht sofort die Summe, wie das Merkmal in der Vorstellung. Wäre dies der Fall, so wäre es nicht nöthig zu rechnen. Um das Urtheil 7 + 5 = 12 zu bilden, muß ich dem Subject etwas hinzufügen, nämlich die anschauliche Addition. Das Urtheil ist mithin synthetisch: es ist ein synthetisches Urtheil a priori. Wir constatiren die Thatsache, daß die Mathematik in synthetischen Urtheilen a priori besteht.

2. Physik.

Wie verhält es sich mit der *Physik*? Die Physik beruht auf einem Satz, ohne den sie nicht möglich wäre. Dieser physikalische Grundsatz heißt: jede Veränderung in der Natur hat ihre Ursach, d. h. mit andern Worten, sie ist eine Begebenheit, die eine andere voraussetzt, auf die sie nothwendig folgt. Es kann dem Physiker nicht einfallen, diesen Satz von der Erfahrung abhängig zu machen. Es kann ihm nicht einfallen zu behaupten, er habe ihn aus der Erfahrung geschöpft, sonst müßte er ihn durch die Erfahrung beweisen. Und da die Erfahrung niemals *alle* Fälle umfaßt, so dürfte er nicht sagen: *alle* Veränderung hat ihre Ursach. Er dürfte diesen Satz nicht als Grundsatz aufstellen. Aber als solchen stellt er ihn auf, er behauptet ihn mit der vollkommenen Ueberzeugung, daß

niemals in der Natur eine Veränderung eintreten könne, die keine Ursach habe. Eine solche Veränderung würde die Möglichkeit aller Physik aufheben. Der Satz ist a priori. Zugleich sagt er, daß zwei verschiedene Begebenheiten nothwendig zusammenhängen, daß die zweite der ersten nothwendig folgt. Also ist der Satz synthetisch: er ist ein synthetisches Urtheil a priori, das wir als Factum von Seiten der Physik feststellen.

3. Metaphysik.

Zuletzt die Metaphysik, sofern sie eine Erkenntniß sein will vom Uebersinnlichen oder vom Wesen der Dinge, sofern sie aus bloßer Vernunft über die Substanz der Seele, über den Anfang der Welt, über das Dasein und die Eigenschaften Gottes urtheilt. Alle diese Objecte können nicht sinnlich wahrgenommen, sie können nur gedacht werden; sie sind nicht Sinnenobjecte, sondern Gedankendinge, deren Existenz jene Metaphysik behauptet. Ein Gedankending ist eine bloße Vorstellung, ein existirendes Wesen ist mehr. Es ist etwas ganz anderes, ob ich etwas zu sein mir vorstelle, etwas ganz anderes, ob ich es wirklich bin. Wenn ich von einem Gedankendinge urtheile, daß es existirt, so habe ich die Vorstellung des Subjects im Prädicate erweitert, ich habe synthetisch geurtheilt. Existenzialsätze sind immer synthetisch. Was wäre die Metaphysik, wenn ihre Urtheile nicht Existenzialsätze wären! Ihre Urtheile also sind synthetisch und zugleich, weil sie nicht aus der Erfahrung geschöpft sind, a priori.

Wir constatiren die Thatsache, daß Mathematik, Physik, Metaphysik synthetische Urtheile a priori enthalten, nicht blos zufällig, sondern vermöge ihrer wissenschaftlichen Natur, daß es also synthetische Urtheile a priori giebt. Es bleibe dahingestellt, ob mit Recht oder Unrecht. Damit ist die Quaestio facti gelöst und die Quaestio juris, die eigentliche kritische Frage, steht offen. Wie ist die Thatsache der Erkenntniß möglich? Oder in

die erklärende Formel übersetzt: **wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?**

Genau in dieser Fassung steht das Erkenntnißproblem an der Spitze der kritischen Philosophie. Dieses Problem zu lösen, schrieb Kant die Kritik der reinen Vernunft.

V. Reine und metaphysische Erkenntniß.

Die Bedeutung der Metaphysik.

Bevor wir auf die eigentliche Rechtsfrage der Erkenntniß eingehen, müssen wir an dieser Stelle einige zum Verständniß der kantischen Philosophie wesentliche Erläuterungen geben. Durch zwei Merkmale ist das Erkenntnißurtheil vollständig bestimmt: es ist synthetisch und a priori. Vermöge des ersten Merkmals unterscheidet es sich von allen analytischen Urtheilen, welche der logische Verstand vollzieht, indem er die Begriffe vergleicht und zergliedert. Vermöge des zweiten unterscheidet es sich von allen empirischen Urtheilen, die wir aus der Wahrnehmung schöpfen. Dieser Unterschied finde nach beiden Seiten den ihn bezeichnenden Ausdruck. Wir nennen mit Kant diejenige Einsicht, die a priori stattfindet, d. h. unabhängig von aller Erfahrung aus der bloßen Vernunft folgt, eine **reine Erkenntniß**. Der Ausdruck sagt, daß sie nicht empirisch ist. Die Grundsätze der Logik, der Satz der Identität und des Widerspruchs, und was daraus folgt, sind reine Erkenntnisse, weil sie aller Erfahrung vorausgehen, aber sie sind nicht wirkliche Erkenntnisse, weil sie unsere Begriffe nur verdeutlichen, aber nicht erweitern. Die Mathematik, deren Erkenntnisse sämmtlich a priori sind, nennt Kant **reine Mathematik**, im Unterschied von der angewandten. Den Inbegriff derjenigen Erkenntnisse, die von der Natur durch bloße Vernunft möglich sind, nennt er **reine Physik**, im Unterschiede von der empirischen. Und da es sich im Sinne seiner

Kritik nur um die Möglichkeit der reinen Erkenntniß handelt, so werden die Spezialfragen in ihrer bestimmten Fassung so lauten: wie ist reine Mathematik, wie ist reine Physik möglich?

Wenn nun die reine Erkenntniß zugleich in synthetischen Urtheilen besteht und sich dadurch als eine wirkliche oder reale Einsicht im Unterschied von der logischen bezeichnet, so nennt Kant eine solche Erkenntniß metaphysisch. Synthetische Urtheile a priori sind metaphysisch. Und da die Kritik der reinen Vernunft nichts anderes untersucht als die Möglichkeit solcher Urtheile, so kann ihre Gesammtfrage kurzweg so ausgedrückt werden: ist überall Metaphysik möglich, und wie? Man muß mit diesem Ausdruck, der zunächst immer eine unbestimmte Vorstellung hervorruft, sehr vorsichtig sein, namentlich bei Kant, der ihn nicht immer in demselben Sinne braucht. Erst hier ist der Punkt, um uns über das vieldeutige Wort genau zu verständigen. Metaphysik in ihrem weitesten Verstande ist die allgemeine und nothwendige Erkenntniß der Dinge, sofern sie synthetisch ist. In diesem Verstande unterscheidet sie sich von der Logik, welche nicht synthetisch urtheilt, und von der sinnlichen Erfahrung, die weder allgemein noch nothwendig ist. Auch Aristoteles begriff unter seiner πρώτη φιλοσοφία, der später sogenannten Metaphysik, die Wissenschaft von den letzten Gründen oder den Principien der Dinge, also eine reale Erkenntniß a priori. Wenn Kant frägt: ist überall Metaphysik möglich? so versteht er darunter den Inbegriff aller Erkenntnisse durch reine Vernunft, sofern dieselben real sind, d. h. alle, ausgenommen die logischen. In diesem Sinne würde auch die Mathematik zu dem Geschlecht der metaphysischen Erkenntniß zählen. Doch hier findet ein augenscheinlicher Unterschied statt, den Kant schon früher entdeckt hat. Beide sind Erkenntnisse a priori; beide sind in demselben Sinne rein, aber nicht in demselben Sinne real. Die Gegenstände der Mathematik sind nicht die wirklichen Dinge.

Jene sind durch uns gemacht, diese sind uns gegeben. In der Mathematik besteht die Synthese des Urtheils in der angeschauten Construction; den wirklichen Dingen gegenüber besteht sie in der gedachten Verknüpfung. In beiden Fällen bilden wir die Erkenntniß durch synthetische Urtheile a priori, aber die Synthese selbst ist in beiden Fällen von verschiedener Art. So unterscheiden sich Mathematik und Metaphysik als verschiedene Arten der Erkenntniß, sie treten coordinirt neben einander auf, und die Grundfrage der Kritik theilt sich in diese beiden: wie ist reine Mathematik, wie ist Metaphysik möglich? In dieser Begrenzung bedeutet die Metaphysik die Erkenntniß der wirklichen Dinge, sofern sie a priori ist. Darin liegt ihr Unterschied von aller auf bloßer Erfahrung gegründeten Erkenntniß. Unter den wirklichen Dingen kann man verstehen die Dinge, sofern sie uns erscheinen, also sinnlich sind, und die Dinge, sofern sie uns nicht erscheinen, also nicht sinnlich oder in unserer Wahrnehmung gegeben sind, das Wesen der Dinge oder die Dinge an sich. Und demgemäß unterscheidet sich hier die Metaphysik in eine Erkenntniß von den Erscheinungen und in eine Erkenntniß von den Dingen an sich. Jene nennt Kant die Metaphysik der Erscheinungen, diese die Metaphysik des Uebersinnlichen. Es ist möglich, daß seine Untersuchung zu einem Ergebniß führt, worin die erste bejaht und die andere verneint wird. Dann muß man nicht sagen, daß Kant die Metaphysik als solche verneint habe, vielmehr hat er sie begründet in ihren wohlgemessenen Grenzen. Was er verneint hat, ist die Metaphysik in ihrem engsten Verstande, den freilich viele für den weitesten halten.

Eine andere, im Buchstaben der kantischen Philosophie nicht aufgelöste, Frage betrifft das Verhältniß oder den Unterschied der Metaphysik gegenüber der Kritik der reinen Vernunft. Kant hatte der Metaphysik erklärt, daß ihr nichts übrig bleibe,

als eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft zu werden, d. h. kritische Philosophie. Und der Vernunftkritik giebt er auf, die Möglichkeit der Metaphysik zu untersuchen und zu erklären. Was also ist die Kritik der reinen Vernunft? Selbst Metaphysik oder bloß deren Begründung? Als ob die Begründung der Metaphysik, wenn sie einmal den Namen einer bestimmten Wissenschaft haben soll, selbst anders heißen könnte als Metaphysik, da sie doch offenbar die Grundsätze oder Principien aller Metaphysik enthalten wird! Doch lassen wir diese Frage, die innerhalb der kantischen Schule einen Streitpunkt bildet, zunächst auf sich beruhen, da sie erst im Rückblick auf das Ganze der kantischen Philosophie sich genau auseinandersetzen und lösen läßt. Es ist hier von keinem bloßen Wortstreit die Rede, sondern in diesem Punkte trennen sich zwei grundverschiedene Auffassungen der kantischen Philosophie. Vorderhand gelte uns die Kritik der reinen Vernunft blos als der Proceß, welcher die Rechtmäßigkeit der Metaphysik als solcher untersucht und entscheidet, als die gründliche und vollständige Auflösung jener Frage: Ist überhaupt Metaphysik möglich und wie? Man betrachte, wenn man will, diese Untersuchung blos als Propädeutik oder, wie Kant selbst sich ausgedrückt hat, als Prolegomena zur wirklichen Metaphysik. Sie habe die Aufgabe, die Möglichkeit der Metaphysik überhaupt zu erklären. Das weitere System habe die Aufgabe, die Metaphysik, wie und so weit sie immer möglich ist, im Einzelnen auszuführen.

Die Aufgabe der Vernunftkritik ist jetzt deutlich und vollständig in allen ihren Theilen begriffen. Die Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? ist einerlei mit der Frage: wie ist überhaupt Metaphysik möglich? Doch darf die Mathematik nicht als eine Art der Metaphysik unter derselben, sondern will als eine eigene Gattung der Vernunfterkenntniß neben der Metaphysik begriffen werden. Es muß also gefragt werden:

wie ist reine Mathematik, wie ist Metaphysik möglich? Und die letzte Frage theilt sich nach der obigen Unterscheidung in die beiden: wie ist Metaphysik der Erscheinungen (reine Physik) und wie ist Metaphysik des Uebersinnlichen oder der Dinge an sich möglich? Die Möglichkeit der reinen Mathematik untersucht und begründet die Kritik der reinen Vernunft in der transscendentalen Aesthetik; die Möglichkeit der Metaphysik untersucht sie in der transscendentalen Logik, und zwar wird hier die Möglichkeit der reinen Physik in der transscendentalen Analytik begründet, die Möglichkeit einer Metaphysik des Uebersinnlichen (Ontologie) in der transscendentalen Dialektik widerlegt. Die letzten Namen werden an ihrem Orte näher erklärt werden. Vorläufig bestimmen wir nichts als die sachliche Aufgabe.

VI. Die Methoden der Kritik.

Kritik der reinen Vernunft und Prolegomena.

Kant's inductives Verfahren und die Methode seiner Entdeckung.

Zur Lösung dieser Aufgabe verbinden sich drei verschiedene Schriften: Die Inauguraldissertation vom Jahr 1770, die Kritik der reinen Vernunft vom Jahr 1781, die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, vom Jahr 1783. Wir haben im Leben des Philosophen der besonderen Veranlassung gedacht, welche die letzte Schrift hervorrief.* Sie umfaßt in der kürzesten und zugleich geschicktesten und klarsten Form die Summe der Vernunftkritik, während die Inauguraldissertation nur die erste Frage, betreffend die Möglichkeit der reinen Mathematik, vollständig und genau auflöst. Ich sage ausdrücklich: die Kritik

* S. oben Buch I. Cap. III. No. VI. S. 73.

der reinen Vernunft vom Jahr 1781, weil ich ihre erste Auflage zur Richtschnur meiner Darstellung nehme, im Unterschiede von der zweiten und den fünf folgenden, die sich in entscheidenden Stellen von dem Geiste der echten Kritik entfernen. Bekanntlich war es Schopenhauer's Verdienst, zuerst diese Differenz bemerkt und Andere darauf aufmerksam gemacht zu haben; er hat sie in allen Punkten verfolgt und dadurch einen wesentlichen Beitrag geliefert zum richtigen Verständniß der kantischen Philosophie.

Was in der kritischen Philosophie untersucht werden soll, ist klar; wir müssen hinzufügen, wie die Untersuchung geführt wird, nach welcher Methode Kant die kritische Frage auflöst. In diesem Punkte wird sich zugleich der Unterschied entdecken zwischen der Kritik der reinen Vernunft und den Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Es soll die Thatsache der menschlichen Erkenntniß in dem bereits ausgemachten Verstande erklärt werden. Eine Thatsache erklären heißt unter allen Umständen, die Bedingungen darthun, aus denen sie folgt. Es handelt sich also um die Bedingungen, aus denen mit Nothwendigkeit die Thatsache der Erkenntniß hervorgeht. Natürlich wollen diese Bedingungen entdeckt und daraus die fragliche Thatsache abgeleitet sein.

Achten wir blos auf die Art und Weise, wie diese Untersuchung sich vortragen, wie die Erklärung der menschlichen Erkenntniß sich wissenschaftlich darstellen oder lehren läßt, so steht eine doppelte Form frei. Entweder man geht aus von den obersten Bedingungen der Erkenntniß, als den Elementen derselben, und zeigt, wie sich aus diesen Elementen die Thatsache der Erkenntniß zusammensetzt und bildet: diese Lehrart ist synthetisch, diese Ableitung der Thatsache aus den Bedingungen ist deductiv; oder man geht im umgekehrten Wege aus von der gegebenen Thatsache und ergründet die Bedingungen, unter

denen allein die Thatsache möglich ist, man löst die Thatsache, dieses zusammengesetzte Product, auf in ihre Factoren und verfolgt diese in ihre einfachsten und letzten Elemente: diese Lehrart ist analytisch, diese Herleitung der Bedingungen aus der wohluntersuchten Thatsache ist inductiv. So unterscheiden sich die Kritik der reinen Vernunft und die Prolegomena. Jene nimmt die synthetische Lehrart, während diese die analytische befolgen. So hat Kant selbst in der Vorrede zu den Prolegomena die Verfassung der beiden Schriften unterschieden.*

Etwas ganz anderes ist der wissenschaftliche Vortrag, die Art, wie man die erkannte Wahrheit anderen begreiflich macht; etwas ganz anderes die wissenschaftliche Entdeckung, die Art, wie man selbst die Wahrheit findet. Für den wissenschaftlichen Vortrag oder die Kunst der wissenschaftlichen Darstellung bietet von jenen beiden Lehrarten die erste den Vorzug einer streng systematischen, wohlgegliederten Ordnung, aber sie hat auch den Nachtheil, daß sie mit der Absicht des Systems verfährt und sich leicht, wo die Natur der Sache nicht hilft, zur Künstelei verleiten läßt, damit nur nichts an der Symmeterie fehle, damit überall die architektonische Verfassung des Lehrgebäudes deutlich und imponirend hervortrete. Kant gefiel sich darin, diese logische Baukunst im Systematisiren seiner Untersuchungen bis auf's Pünktchen zu treiben. In seinem natürlichen Ordnungssinn, der selbst das Pedantische nicht scheute, fand diese Liebhaberei eine starke Unterstützung. Er hat in seiner Kritik der reinen Vernunft für die Kunst der wissenschaftlichen Architektonik viel Talent, aber auch einige Schwäche bewiesen, die sich in manchen erzwungenen und gekünstelten Symmeterien zur Schau stellt.

Um eine Thatsache aus ihren Bedingungen zu erklären, muß man diese Bedingungen kennen. Will man sie nicht

* Bd. III. Proleg. Vorr. S. 175.

willkürlich bestimmen, was die schlimmste und verwerflichste Art wäre, a priori zu construiren ohne allen wissenschaftlichen Werth, so muß man diese Bedingungen entdeckt haben im Wege einer wissenschaftlichen Untersuchung. Eine solche Entdeckung geschieht allemal durch die sorgfältige Analyse der gegebenen Thatsache. Bevor man eine Thatsache aus ihren Bedingungen deduciren kann, muß man aus der Thatsache die Bedingungen inducirt haben. Die Induction ist die Methode der Entdeckung. Sie macht die Rechnung, die Deduction macht die Probe der Rechnung. Es ist klar, daß Kant die Bedingungen der Erkenntniß erst entdeckt haben mußte, bevor er daran denken konnte, die Thatsache der Erkenntniß daraus abzuleiten. Seine Prolegomena, obwohl sie später geschrieben sind als die Kritik, sind ihrer Methode nach früher als diese. Sie beschreiben den Weg, auf dem Kant selbst zu seinen Entdeckungen gelangte. Sie zeigen die ganze kritische Untersuchung in ihrem natürlichen, ungezwungenen Gange, und darum bieten und erleichtern sie uns zugleich die Einsicht in die innere Werkstätte der kritischen Philosophie. Aus der Kritik der reinen Vernunft lernt man das kantische Lehrgebäude, aus den Prolegomena lernt man den Baumeister selbst kennen. Man wird die Kritik der reinen Vernunft niemals verstehen, wenn man sich nicht fortwährend in Kant's inductive Denkweise hineinversetzt. Meiner Ansicht nach giebt es zum Verständniß der kritischen Philosophie keinen bessern Fingerzeig als diesen. Die Thatsache der Erkenntniß ist constatirt. So gewiß diese Thatsache ist, so gewiß müssen die Bedingungen sein, unter denen allein jene Thatsache stattfinden kann. Im fortwährenden Hinblick auf das festgestellte Factum, also nach einer völlig exacten Richtschnur, sucht Kant die Bedingungen, welche das Factum ermöglichen, nicht etwa solche, neben denen noch andere Erklärungsgründe denkbar wären, sondern die *einzig möglichen*: solche, deren Verneinung die Thatsache der Erkenntniß selbst

aufhebt, deren Bejahung diese Thatsache erklärt. Die formale Logik lehrt zwar, daß von der Bedingung zum Bedingten nur ein positiver, umgekehrt nur ein negativer Schluß möglich ist. Doch gilt hier eine Ausnahme: wenn die Thatsache zurückgeführt ist auf ihre *einzig möglichen* Bedingungen. Wenn sich beweisen läßt, daß B *nur* unter der Bedingung von A stattfindet und sonst nicht, so gilt in diesem Falle vom Grund zur Folge der negative, von der Folge zum Grunde der positive Schluß. Oder man sollte in diesem Falle nicht schließen dürfen: wenn A, die einzig mögliche Bedingung von B, *nicht* ist, so ist auch B nicht; wenn B ist, so ist nothwendig auch A, weil im andern Falle auch B nicht wäre? Vielmehr darf man in diesem Falle *nur* so schließen. B ist die Thatsache der Erkenntniß, A ist der Inbegriff ihrer einzig möglichen Bedingungen. Und so steht Kant's Untersuchung, daß sie aus der Thatsache der Erkenntniß zurückschließt auf die Thatsache ihrer einzig möglichen Bedingungen; daß sie beweist, wenn jene Bedingungen nicht vorhanden wären, auch die Erkenntniß überhaupt gar nicht stattfinden könnte, ganz davon abgesehen, ob sie mit Recht oder Unrecht stattfindet.

Man wende gegen diese Untersuchung nicht ein, daß sich dieselbe in einem augenscheinlichen Cirkel bewege, erst aus der Thatsache der Erkenntniß deren Bedingungen beweist, um dann durch die Bedingungen wieder die Thatsache zu beweisen. So verhält sich die Sache nicht. Aus der Thatsache der Erkenntniß entscheidet Kant die einzig möglichen Bedingungen derselben; was er aus diesen Bedingungen entscheidet, ist nicht wieder die Thatsache, die entschieden ist, sondern die *Rechtmäßigkeit* derselben. Kein Mensch bezweifelt, daß eine Wissenschaft vom Ueberſinnlichen existirt, der Fall liegt vor in so vielen Systemen, aber ob diese Wissenschaft *mit Recht* existirt, ob sie auf richtigem oder falschem Wege begriffen, ob sie echt oder unecht ist, das

ist die zweite zu entscheidende Frage. Die Thatsache muß erklärt werden, selbst wenn sie den Irrthum zum Inhalt hat. Gesetzt, daß Kant die Unrechtmäßigkeit einer solchen Wissenschaft, wie die Metaphysik des Uebersinnlichen, entdeckte, so wird er diese sogenannte Wissenschaft nicht blos einfach verneinen, auch nicht blos widerlegen, sondern es sich wohl angelegen sein lassen, zu erklären, wie sie überhaupt jemals zu Stande kommen konnte, wie der Irrthum in diesem weltkundigen Falle überhaupt möglich war. Es werden auch hier in der menschlichen Vernunft gewisse Bedingungen vorhanden sein müssen, aus denen allein sich das Factum einer solchen Trugwissenschaft erklärt.

Wie aber ist es möglich, wird man zuletzt fragen, wenn die Untersuchung so steht, überhaupt über Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der existirenden Wissenschaften zu entscheiden? So gewiß die Thatsache ist, so gewiß sind die zur Thatsache nöthigen Bedingungen. Nun ist die Mathematik eine Thatsache eben so gut als die Physik, als die Metaphysik des Uebersinnlichen. Also müssen auch die Bedingungen vorhanden sein, aus denen jede dieser drei Thatsachen allein folgt. Wie ist es also jetzt möglich, die Rechtmäßigkeit der beiden ersten zu behaupten, die der letzten zu verneinen? Denn dieselbe verneinen heißt nachweisen, daß die erforderlichen Bedingungen zu dieser Wissenschaft nicht vorhanden sind. Gesetzt den Fall, daß Mathematik, Physik, Ontologie, jede auf ihre nothwendigen Bedingungen zurückgeführt ist, daß diese Bedingungen, scharf gesondert, uns vorliegen, und nun ganz klar einleuchtet, wie zwischen den Bedingungen der Mathematik und Physik auf der einen Seite und denen der Ontologie auf der andern ein offener Widerstreit besteht, der sich in der Verfassung der menschlichen Vernunft nicht auflösen läßt, so ist dadurch über die Rechtmäßigkeit dieser Wissenschaften wenigstens das alternative Urtheil gewonnen: entweder die einen

oder die andere; entweder Mathematik und Physik, oder Metaphysik des Uebersinnlichen!

Mit dieser Alternative ist noch nicht gesagt, welche der beiden Weisen rechtmäßig existirt, welche nicht? Man wird sie nicht dadurch entscheiden wollen, daß man lieber einen opfert als zwei, auch nicht dadurch, daß man etwa der Mathematik und Physik mehr Zutrauen schenkt als der Ontologie, denn das wären nicht Gründe einer wissenschaftlichen Kritik. Wohl aber ist ein wissenschaftlicher Rechtsgrund denkbar, der die Alternative vollkommen entscheidet. Wir setzen den Fall: die Bedingungen, welche Mathematik und Physik fordern, erklären vollkommen die Thatsache dieser beiden Wissenschaften; sie erklären zugleich, wie die menschliche Vernunft sich in das Gebiet des Uebersinnlichen verirren und jene Metaphysik zu Stande bringen konnte, die als Factum vorliegt, aber mit dem Factum enthüllen sie auch den Irrthum, die wissenschaftliche Unmöglichkeit der Sache; so sind von dieser Seite die gegebenen und constatirten Thatsachen alle erklärt, nur die Rechtmäßigkeit der einen ist aufgehoben. Dagegen setze die Ontologie ein Erkenntnißvermögen voraus, welches durch seine Existenz die Bedingungen sowohl der Mathematik als Physik gänzlich aufheben würde, so könnte von hier aus auch nicht einmal das bloße Factum jener beiden Wissenschaften erklärt werden. Aber dieses Factum ist unter allen Umständen zu erklären. Wie steht jetzt die Sache? Während von jener Seite die Thatsache der Ontologie erklärt wird, kann von dieser Seite nicht einmal die Thatsache der Mathematik und Physik begreiflich gemacht werden. Während dort nur die Rechtmäßigkeit der Ontologie aufgehoben wird, wird hier sogar die nackte Thatsache jener beiden feststehenden Wissenschaften unmöglich gemacht. Es kann kein Zweifel sein, auf welcher von den beiden Seiten die Rechtmäßigkeit bejaht wird.

Dazu kommt noch ein anderes Moment, das bei dem

Rechtsstreit der Wissenschaften sehr gewichtig in die Wagschale fällt gegen die Metaphysik des Uebersinnlichen: daß nämlich in jener Alternative auf der einen Seite die Mathematik steht. Unter allen menschlichen Erkenntnissen ist die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der mathematischen am wenigsten bezweifelt worden, zwar hat auch sie ihre Skeptiker gefunden, aber deren Gründe waren hier wenig vermögend. Unter allen Wissenschaften ist die Mathematik die letzte, deren Rechtmäßigkeit man bestreitet. Sie ist für die Möglichkeit schlechterdings allgemeiner und nothwendiger Erkenntnisse von Seiten der menschlichen Vernunft der sicherste Zeuge. Eine ähnliche Sicherheit hat die Ontologie niemals gehabt. Wenn also die Mathematik selbst als Zeuge gegen die Erkenntniß des Uebersinnlichen auftritt, und zwar mit der bestimmten Erklärung, daß sie nicht beide zusammen de jure existiren können, daß wohl ihre factische aber nicht ihre rechtmäßige Coexistenz möglich ist, so kann man sicher voraussehen, welche von den beiden Wissenschaften ihren Proceß verliert. Wenn einmal feststeht, daß dieselbe menschliche Vernunft die mathematische Erkenntniß und die des Uebersinnlichen unmöglich in sich vereinigen kann, so wird die Vernunft leicht zu dem Schluß kommen, welche von den beiden Wissenschaften sie aufgeben muß.

Darum bietet die Mathematik, richtig erkannt, aller weiteren Vernunftkritik die beste Richtschnur, um über die anderen Wissenschaften zu entscheiden. Entweder sie vertragen sich mit der Mathematik und dürfen in ihrer rechtmäßigen Existenz bejaht werden, oder sie vertragen sich nicht, und man muß ihre rechtmäßige Existenz verneinen. Der Punkt, wo die kritische Philosophie einsetzt, ist darum die *richtige Erkenntniß in die wissenschaftliche Natur der Mathematik.*

VII. Geschichtliche Folge der kritischen Probleme.

Die Entstehung der transscendentalen Aesthetik.

Die Mathematik als Richtschnur der Kritik.

Jetzt können wir Kant's philosophischen Entwicklungsgang seit dem Jahre 1768 bis zum Erscheinen seines Hauptwerks bestimmen und die früher aufgeworfene Frage lösen. Die Grundfrage der gesammten Kritik war begriffen mit der Einsicht, daß alle wirkliche Erkenntniß in synthetischen Urtheilen a priori besteht, daß es solche Urtheile giebt. Diese Einsicht setzt voraus die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen, zwischen reinen und empirischen Erkenntnissen.

In der Vorerinnerung der Prolegomena erklärt Kant, daß die Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische unentbehrlich sei in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes und bezeichnet sie in dieser Rücksicht als classisch.* Aber diese Eintheilung ist zwanzig Jahre älter als jene Erläuterungsschrift der Kritik der reinen Vernunft. Schon im Jahre 1762 erklärte Kant, daß alle logischen Urtheile analytisch seien, und ein Jahr darauf, daß die Verknüpfung der Dinge nach Grund und Folge synthetisch sei, das heißt so viel als Kant erklärte alle realen Erkenntnißurtheile für synthetisch. Einige Jahre später setzte er alle reale Erkenntniß gleich der Erfahrung, da er den Begriff des Realgrundes mit Hume für einen Erfahrungsbegriff ansah. Damals unterschied Kant die menschlichen Erkenntnisse so, daß alle reinen Vernunfturtheile analytisch, alle Erfahrungsurtheile synthetisch seien. Ihm schien, daß kein Urtheil a priori synthetisch, kein synthetisches Urtheil a priori sein könne. Die Möglichkeit einer Combination dieser beiden Merkmale in

* S. Bd. III. Vorerin. § 3. S. 181.

demselben Urtheile lag damals noch seiner Einsicht fern. Diese Möglichkeit ist entdeckt, sobald an einem Erkenntnißurtheil, dessen Allgemeinheit und Nothwendigkeit feststeht, gezeigt werden kann, daß es synthetisch sei, oder sobald an einem Urtheile, welches ohne Zweifel synthetischer Art ist, gezeigt werden kann, es sei a priori. Die Frage heißt: wie macht Kant diese Entdeckung?

Bei der Denkweise, welche seine vorkritische Periode beherrscht, konnte es ihm gar nicht in den Sinn kommen, daß jemals ein synthetisches Urtheil a priori sein könne. Wenn wir die metaphysischen Urtheile, die Kant in Frage stellt, und zuletzt als leere Einbildung verwirft, ausnehmen, so sind die gegebenen synthetischen Urtheile sämmtlich empirisch. Wie sollte ein empirisches Urtheil a priori sein? Ein Urtheil ist empirisch, d. h. es ist gemacht bloß durch die Erfahrung. Ein Urtheil ist a priori, d. h. es ist gemacht durch die bloße Vernunft. Unmöglich kann ein Urtheil durch die bloße Erfahrung zugleich durch die bloße Vernunft gemacht sein, es müßte denn die letztere, die ihrem Begriff nach unabhängig von aller Erfahrung sein will, selbst nichts anderes sein als Erfahrung: eine vollkommene contradictio in adjecto!

Es bleibt nur übrig, jene Entdeckung, die auf Seiten der synthetischen Urtheile nicht gemacht werden konnte, auf der Seite der reinen Vernunfturtheile zu machen: ob diese oder einige davon nicht vielleicht synthetisch sind? Urtheile durch reine Vernunft sind die logischen, die metaphysischen, die mathematischen. Aber die logischen Urtheile sind durchweg analytisch. Die metaphysischen sind zwar synthetisch, aber sie sind zugleich unsicher und im Grunde unmöglich. Also bleiben nur die mathematischen übrig. Allgemein und nothwendig, darum a priori, sind ohne Zweifel die mathematischen Einsichten. Selbst Hume hatte ihnen diesen Charakter einräumen müssen. Doch hatte er die mathematischen Urtheile zugleich für analytische gehalten und sie

in dieser Rücksicht neben die logischen gestellt. Hier ist der Punkt, wo die Entdeckung, welche zur kritischen Philosophie führt, allein gemacht werden konnte. Wir haben ihre möglichen Fälle so weit in die Enge getrieben, daß ihr kein anderer übrig bleibt als die Mathematik. Wenn es Urtheile a priori giebt, die zugleich synthetische Urtheile sind, so können es einzig und allein die mathematischen sein.

Schon im Jahr 1764 hatte Kant gezeigt, daß die Mathematik darum die synthetische Lehrart haben dürfe, weil sie ihre Begriffe synthetisch bildet, weil sie dieselben anschaulich macht, oder vermöge der Anschauung hervorbringt. Die mathematischen Urtheile sind deßhalb synthetisch, weil sie anschauender Art sind. Sind aber die Gegenstände der Mathematik, zunächst der Geometrie, Anschauungen, so muß der Raum selbst, der Grund aller geometrischen Bildungen, eine Grundanschauung sein. Als solche erklärte ihn Kant in seiner letzten vorkritischen Schrift. Aber zugleich schrieb er dem Raum eine „eigene Realität" zu, welche aller Materie zu Grunde liegen sollte. So erschien der Raum als eine ursprüngliche, der menschlichen Vernunft von Außen gegebene, Thatsache. Was uns von Außen gegeben ist, können wir nur wahrnehmen durch Erfahrung: das ist empirisch gegeben. Dann also wäre der Raum eine empirische Anschauung, dann wäre die Geometrie, also die Mathematik überhaupt, eine empirische Wissenschaft, und keines ihrer Urtheile wäre a priori, keines allgemein und nothwendig.

Die mathematischen Urtheile sind synthetisch, aber sie sind nicht empirisch, was sie sein müßten, wenn es sich mit dem Raum so verhielte, wie Kant's letzte vorkritische Schrift behauptet. Diese Urtheile sind nur dann synthetisch, wenn der Raum eine Anschauung ist; sie sind nur dann a priori oder allgemein und nothwendig, wenn der Raum nicht Gegenstand einer äußeren Anschauung, sondern eine bloße Anschauung ist, wenn mit andern

Worten der Raum nicht eine empirische, sondern eine reine Anschauung bildet. Nur unter dieser Bedingung sind die mathematischen Erkenntnisse synthetische Urtheile a priori. Daß sie es sind, diese Thatsache stand fest, aber nicht deren Grund. Vielmehr steht im letzten Augenblick der vorkritischen Periode die Sache so, daß der Grund, der die mathematischen Urtheile synthetisch macht, zugleich droht, sie in empirische Urtheile zu verwandeln. Um ihre Apriorität, d. h. ihre reine Vernunftmäßigkeit zu begründen, muß der Raum begriffen werden selbst als eine Form der reinen Vernunft. Diesen Schritt muß Kant machen; alle Antriebe dazu sind gegeben. Das ist der Schritt vom Jahr 1768 zum Jahre 1770.

Mit der Einsicht, daß die mathematischen Urtheile synthetisch sind und gleichwohl a priori bleiben, trennt sich Kant für immer von Hume und betritt die neue Bahn der Kritik. Hume hatte erklärt: es giebt gar keine synthetische Urtheile a priori. Kant beweist: es giebt synthetische Urtheile a priori, die mathematischen. Beide Urtheile stehen sich contradictorisch entgegen. Die Mathematik ist die negative Instanz, an der Kant den Skepticismus scheitern macht. Giebt es aber einmal synthetische Urtheile a priori, die sich aus der Verfassung der menschlichen Vernunft vollkommen erklären, so wird man sich auch umsehen müssen, ob es deren nicht noch andere giebt als blos die mathematischen, ob nicht auch Metaphysik, eine Erkenntniß der Dinge durch die reine Vernunft, möglich ist?

Freilich wird diese Metaphysik nicht sein können, was sie bei den dogmatischen Philosophen gewesen war. Sind Raum und Zeit Vernunftanschauungen, oder, wenn man lieber will, anschauende (sinnliche) Vernunft, so können die Dinge, wie sie unabhängig von uns und unserer Anschauung existiren, die Dinge an sich, offenbar nicht in Raum und Zeit sein. Unsere Vorstellungen, weil sie aus der Anschauung hervorgehen,

sind alle in Raum und Zeit. Also giebt es von den Dingen an sich, vom Wesen der Dinge keine Vorstellung. Und wie sollen wir erkennen, was wir nicht einmal im Stande sind vorzustellen? Es ist also klar, daß im Sinne einer Erkenntniß der Dinge an sich die Metaphysik schlechterdings unmöglich ist, der Verfassung der menschlichen Vernunft vollkommen widerspricht, die Möglichkeit der Mathematik in jedem Sinne aufhebt. Die Mathematik ist nur möglich unter Bedingungen, unter denen die Metaphysik des Uebersinnlichen nie möglich ist, und umgekehrt. Dinge an sich können niemals Gegenstände möglicher Erkenntniß sein für eine Vernunft, deren Grundanschauungen Raum und Zeit sind.

Also bleibt für die Vernunftkritik nur die Frage übrig, ob und wie eine wirkliche Erkenntniß der sinnlichen Dinge, d. h. eine Metaphysik der Erscheinungen, möglich ist, die in der reinen Naturwissenschaft thatsächlich existirt? Sinnliche Dinge sind Gegenstände einer möglichen Erfahrung. Die Erkenntniß derselben ist in diesem Sinn ein Erfahrungsurtheil. Ist diese Erkenntniß allgemein und nothwendig, d. h. metaphysisch, so besteht sie in einem Erfahrungsurtheil a priori. Es wird die zweite Frage der Kritik sein, wie es Urtheile geben könne, die zugleich empirisch und metaphysisch sind? Diese Frage liegt am weitesten ab von Kant's vorkritischer Denkweise. Sie liegt noch nicht im Horizonte Kant's, als er die kritische Philosophie mit seiner Inauguralschrift einführt. Hier gilt ihm die Metaphysik noch für eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich sind: ein Problem, von dem er freilich einsieht, daß nur die göttliche Vernunft es auflösen könne. Die ganze transscendentale Logik liegt noch unaufgeklärt im Schatten, den hie und da ein kritisches Licht streift; sie ist so unklar, wie die transscendentale Aesthetik klar ist. Noch hat Kant die Entdeckung nicht gemacht, daß eine Erkenntniß der sinnlichen Dinge nicht auch darum eine sinnliche

Erkenntniß ist, daß die Gegenstände einer Erkenntniß empirisch, und die Erkenntniß selbst metaphysisch sein kann. Diese Entdeckung macht er in dem Zeitraum von 1770 zu 1781.

Doch war mit der wohlverstandenen Thatsache der Mathematik und ihrer einzig möglichen Erklärung schon der kritische Gesichtspunkt festgestellt, von dem aus eine ganz neue Einsicht gewonnen wird in die Natur der menschlichen Vernunft. Es war der sichere Leitfaden, gleichsam der Compaß, gefunden für die weiteren Entdeckungsreisen in diesem noch niemals gründlich durchforschten Gebiet. Was Kant unternommen hatte, war nach seiner eigenen Erklärung in der Vorrede der Prolegomena „eine ganz neue Wissenschaft, von welcher Niemand auch nur den Gedanken vorher gefaßt hatte, wovon selbst die Idee unbekannt war, und wozu von allem bisher Gegebenen nichts genützt werden konnte als allein der Wink, den Hume's Zweifel geben konnte, der gleichfalls nichts von einer dergleichen möglichen förmlichen Wissenschaft ahnte, sondern sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skepticismus) setzte, da es dann liegen und verfaulen mag, statt dessen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der nach sicheren Principien der Steuermannskunst, die aus der Kenntniß des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seecharte und einem Compaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünke."

Zweites Capitel.

Transscendentale Aesthetik.

Die Lehre von Raum und Zeit und die Erklärung der reinen Mathematik.

Eine richtige und genau gestellte Frage enthält schon die deutliche Anzeige der einzig möglichen Lösung. Die Grundfrage der kritischen Philosophie hieß: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Es ist leicht einzusehen, unter welchen Bedingungen allein solche Urtheile, deren Factum feststeht, stattfinden kann. Ein Urtheil ist synthetisch, heißt: es verknüpft verschiedene Vorstellungen. Dieses Urtheil ist a priori, heißt: jene Verknüpfung ist eine allgemeine und nothwendige, also eine solche, die nie durch sinnliche Wahrnehmung, sondern nur durch reine Vernunft gegeben sein kann. Soll es synthetische Urtheile a priori geben, so wird die Vernunft als solche im Stande sein müssen, verschiedene Vorstellungen zu verknüpfen. Was wir verknüpfen bildet den Inhalt unserer Erkenntniß; die Verknüpfung selbst bildet die Form. Was wir Synthese a priori genannt haben, ist die Vernunftform oder die reine Form, die aus den Vorstellungen verschiedener Art das Erkenntnißurtheil bildet. Aber wie soll die Vernunft solche Formen geben oder den Vorstellungen hinzufügen können, wenn sie nicht selbst solche Formen in sich hat, wenn sie nicht in ihrer ursprünglichen Verfassung formgebende Vermögen besitzt, deren nothwendige und einzige

Function darin besteht, Vorstellungen zu verknüpfen? Die ganze kritische Untersuchung ist darauf gerichtet, diese formgebenden Vermögen in der menschlichen Vernunft nachzuweisen.

Alle unsere Vorstellungen, welche den Inhalt einer möglichen Erkenntniß bilden, entspringen aus der Anschauung, sie sind deßhalb entweder völlig oder wenigstens ihrer Abkunft und Wurzel nach anschauliche oder sinnliche Vorstellungen. Hier gilt ein doppelter Fall. Entweder sind diese sinnlichen Vorstellungen uns von außen gegeben, als die verschiedenen Eindrücke der Außenwelt, die wir als sinnliche Dinge bezeichnen; oder sie sind uns durch uns selbst gegeben, wir machen sie selbst, indem wir sie aus dem ursprünglichen Vermögen unserer Anschauung erzeugen. Entweder also sind die sinnlichen Vorstellungen Dinge oder Constructionen. Im ersten Fall sind sie empirisch, im zweiten mathematisch. Wir können das ganze Ergebniß der Vernunftkritik vorausnehmen. Es zeigt sich ganz deutlich, daß alle mögliche Objecte unserer Erkenntniß eines von beiden sind, entweder empirisch oder mathematisch, in keinem Falle nicht anschaulich: daß mithin alle menschliche Erkenntniß entweder Erfahrung oder Mathematik ist, in keinem Fall eine Erkenntniß der Dinge an sich oder Metaphysik des Uebersinnlichen.

I. Raum und Zeit als Bedingungen der reinen Mathematik.

Wir haben es jetzt mit der mathematischen Einsicht zu thun. Die Frage heißt: wie ist reine Mathematik möglich? Diese Frage umfaßt alle Wissenschaften, die zum Geschlecht der reinen Mathematik gehören: Geometrie, Arithmetik, Mechanik, nicht in ihrer praktischen Anwendung, sondern bloß von Seiten ihrer reinen Erkenntniß. Gegenstand der Geometrie sind die Figuren oder Raumgrößen, deren Grundbedingung der Raum ist. Gegenstand der Arithmetik sind die Zahlen, Gegenstand der

Mechanik ist die Bewegung. Die Zahlen entstehen durch Zählen, alles Zählen ist ein Hinzufügen des Eins zum Eins, und da dieses Hinzufügen nur successiv, d. h. in einer Zeitfolge, stattfinden kann, so hat das Zählen zu seiner Grundbedingung die Zeit. Die Bewegung ist eine Ortsveränderung, d. h. eine Zeitfolge im Raum, und es gehört zu ihr nichts weiter als Raum und Zeitgröße. Der Raum ist die einzige Bedingung der Geometrie, die Zeit die einzige der Arithmetik, Raum und Zeit die einzigen Bedingungen der Mechanik. So bilden Raum und Zeit die Grundbedingungen der reinen Mathematik.

Was sind Raum und Zeit? Was müssen Raum und Zeit sein, wenn doch feststeht, daß alle Erkenntnisse der reinen Mathematik synthetische Urtheile a priori sind? Diese Urtheile wären nicht synthetisch, wenn nicht Raum und Zeit selbst Synthesen wären; sie wären nicht anschauender Art, wenn nicht Raum und Zeit Anschauungen wären; sie wären nicht a priori, nicht allgemein und nothwendig, wenn nicht Raum und Zeit reine Anschauungen wären. Dies also ist der festzustellende Punkt, dies ist die Aufgabe der transscendentalen Aesthetik. Ich wüßte unter allen philosophischen Untersuchungen kaum eine zweite zu nennen, die zu einer so überraschenden, durchaus neuen, bis dahin nicht geahnten Entdeckung im Wege einer so sichern, bündigen und in allen Punkten unumstößlichen Untersuchung geführt hätte. Die transscendentale Aesthetik ist Kant's glänzendste That. Sowohl was ihr Resultat, als den Weg zu dem Resultate betrifft, ist diese Untersuchung ein Muster wissenschaftlicher Genauigkeit und Methode.*

* Vgl. De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis. Sectio III. § 13. 14. 15. — Kritik der reinen Vernunft. Elementarl. Th. I. Transsc. Aesthetik. — Prolegomena zu einer jeden kft. Metaph. Transsc. Hauptfrage I. Theil § 6 — § 13 incl.

II. Raum und Zeit als ursprüngliche Vorstellungen.

Daß wir die Vorstellungen von Raum und Zeit haben, ist gewiß, aber wie kommen wir zu diesen Vorstellungen? Nach der gewöhnlichen und nächsten Ansicht möchte es scheinen, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit auf demselben Wege entstehen, als überhaupt unsere Collectiv- oder Gattungsbegriffe. Von einer Menge einzelner Dinge, die wir sinnlich wahrnehmen, abstrahiren wir ihre gemeinschaftlichen Merkmale und bilden daraus ihren Gesammt- oder Gattungsbegriff. Auf eben diese Weise sind Raum und Zeit aus der Wahrnehmung geschöpft, von sinnlichen Eindrücken abstrahirt. Sie sind also abstracte, aus der Erfahrung abgeleitete Begriffe. Das ist die empirische Erklärung, welche die sensualistischen Philosophen ihrer Zeit gegeben haben, und die unsere sogenannten Realisten nachsprechen, als ob sie das selbstverständlichste von der Welt wäre. Indessen wird man fragen dürfen, vielmehr fragen müssen: Raum und Zeit sind geschöpft aus welcher Wahrnehmung, sie sind abstrahirt von welchen Eindrücken? Darauf lautet die einzig denkbare Antwort: wir nehmen die Dinge wahr, wie sie außer uns und nebeneinander existiren, wie sie entweder zugleich da sind oder nacheinander folgen; aus diesen Wahrnehmungen nun abstrahiren wir, was ihnen gemeinschaftlich ist: den allgemeinen Begriff des Außer- oder Nebeneinander, und nennen diesen Begriff Raum, den allgemeinen Begriff des Zugleich und Nacheinander, und nennen diesen Begriff Zeit; und so bilden sich diese beiden Vorstellungen augenscheinlich wie alle andern abstracten Begriffe.

Wir nehmen die Dinge wahr, wie sie nebeneinander existiren. Was heißt denn Nebeneinander existiren? Entweder heißt es gar nichts oder es heißt, in verschiedenen Orten sein. Wir nehmen die Dinge wahr, wie sie zugleich da sind oder nacheinander folgen. Zugleichsein kann nichts anderes heißen, als in demselben

Zeitpunkte, nacheinander folgen nichts anderes als in verschiedenen Zeitpunkten sein. Also was nehmen wir wahr? Die Dinge, wie sie in verschiedenen Orten, in demselben oder in verschiedenen Zeitpunkten existiren. In verschiedenen Orten existiren heißt, im Raum sein; in demselben oder in verschiedenen Zeitpunkten existiren heißt, in der Zeit sein. Mithin sagt die empirische Erklärung von Raum und Zeit folgendes: wir nehmen die Dinge wahr, wie sie in Raum und Zeit sind, und daraus abstrahiren wir Raum und Zeit. Mit andern Worten, wir abstrahiren Raum und Zeit von Raum und Zeit! Das ist das vollkommene Beispiel einer Erklärung, wie sie nicht sein soll. Sie erklärt A durch A. Sie erklärt nicht, sondern setzt voraus, was sie erklären sollte. Und so ist diese Erklärung, diese Ableitung, ebenso leicht, als sie vollkommen nichtssagend ist.

Raum und Zeit sind bereits vollkommen da, wo diese Erklärung erst die Merkmale sucht, um daraus kunstgerecht die beiden Begriffe zu bilden. Raum und Zeit sind immer da. Es giebt keinen Eindruck, keine Wahrnehmung, keine Vorstellung, die nicht in Raum und Zeit wäre. Wir mögen es anstellen, wie wir wollen, Raum und Zeit begleiten uns überall, unsere wahrnehmende Vernunft geht ohne sie keinen Schritt, kann keinen Schritt ohne sie gehen. Und damit ist jene Erklärung, die sie aus der sinnlichen Wahrnehmung ableiten möchte, nicht blos nichtssagend, sondern im Grunde beinahe komisch. Sie bildet sich ein, sie hätte dieselben abgeleitet, also sie bildet sich ein, sie hätte sie vorher nicht gehabt, während sie nur zu kurzsichtig war, um sie zu sehen. Man kann diese Vorstellungen nie los werden; wer es versucht, dem geht es wie dem Mann im Chamisso mit dem Zopf: „er dreht sich rechts, er dreht sich links, der Zopf der hängt ihm hinten!"

Es ist unmöglich, Raum und Zeit aus unseren Wahrnehmungen abzuleiten, eben deßhalb weil unsere Wahrnehmungen

alle nur möglich sind in Raum und *Zeit*. Also sind diese beiden Vorstellungen nicht abgeleitet, können es nicht sein. Mithin sind sie ursprüngliche Vorstellungen, solche, die unsere Vernunft nicht von Außen empfängt, sondern durch sich selbst hat, die nicht aus der Erfahrung folgen, sondern ihr vorausgehen, nicht das Product der Erfahrung sind, sondern deren Bedingung: sie sind nicht a posteriori, sondern a priori.*

III. Raum und Zeit als unendliche Größen.

Doch ist damit noch nichts ausgemacht über den Inhalt dieser ursprünglichen Vorstellungen. Raum und Zeit sind Größen, die ihrer Natur nach jede bestimmte Grenze überschreiten. Ich kann mir keinen größten Raum vorstellen, keinen solchen, der nicht von einem noch größern umschlossen wäre. Eben so wenig kann ich mir einen kleinsten Raum vorstellen, einen solchen, in dem nicht ein noch kleinerer enthalten sein könnte. Es giebt weder einen größten noch einen kleinsten Raum: jener kann immer noch vergrößert, dieser immer noch verkleinert werden. Dasselbe gilt von der *Zeit*. Jeder Zeitpunkt folgt auf einen andern, ein anderer folgt auf ihn. Es giebt mithin weder einen ersten Zeitpunkt, einen solchen, dem kein früherer vorausginge, noch einen letzten, einen solchen, dem kein späterer folgte. Raum und Zeit sind ihrer Natur nach grenzenlose oder unendliche Größen.

Die Frage heißt: was sind unsere ursprünglichen Vorstellungen von Raum und Zeit? Bildet ihren Inhalt der unendliche Raum und die unendliche Zeit oder der begrenzte Raum und die begrenzte Zeit, so daß beide zwar immer vorgestellt werden, aber diese Vorstellungen sich erst allmälig erweitern und

* Idea temporis non oritur sed supponitur a sensibus. Conceptus spatii non abstrahitur a sensationibus externis. Diss. § 14. 1. § 15. A. Vol. III. pg. 138. 143.

ihren Umfang bis zur Unendlichkeit ausdehnen? Was ist das Erste: Raum und Zeit oder Räume und Zeiten? Urtheilen wir nach dem Vorbilde anderer Begriffe, so möchte es scheinen, daß diese Vorstellungen sich auch erst in ihrer weiteren Ausbildung verallgemeinern, wie unsere übrigen Begriffe durch eine fortgesetzte Abstraction an Merkmalen ärmer, an Umfang weiter werden. Es könnte darnach scheinen, daß wir erst mit der Zeit zur Zeit kommen.

Es wird alles davon abhängen, wie sich der Raum zu den Räumen und die Zeit zu den Zeiten verhält? Jeder begrenzte Raum; wie groß oder klein er sei, ist im Raum selbst ein Theil des Raums; jede begrenzte Zeit in der Zeit selbst ein Theil der Zeit. Ist aber jeder begrenzte Raum eine Theilvorstellung, so ist die ganze Vorstellung der unbegrenzte Raum. Dasselbe gilt von der Zeit. Demnach heißt die Frage: welches ist die ursprüngliche Vorstellung, die ganze oder deren Theil?

In allen Fällen ist die Theilvorstellung später als die ganze Vorstellung. Bei allen empirischen Begriffen entstehen die Theilvorstellungen durch Abstraction, indem wir von dem gegebenen Inhalt eines der Merkmale absondern. So ist der Gattungsbegriff Mensch ein Merkmal oder Theil der empirisch gegebenen Vorstellung des einzelnen Menschen. Hier sind die einzelnen verschiedenen Menschen jeder die ganze Vorstellung, und der Gattungsbegriff ist ein Theil derselben, die Summe nur derjenigen Merkmale, die allen gemein sind. Dagegen in unserem Fall sind Raum und Zeit die ganzen Vorstellungen, und deren Theile die verschiedenen Räume und Zeiten. Jeder Raumtheil setzt den ganzen Raum voraus, denn er ist nur möglich als dessen Begrenzung. Dasselbe gilt von der Zeit. Mithin bilden den Inhalt der ursprünglichen Vorstellungen der ganze Raum und die ganze Zeit d. h. die unendlichen Größen beider.*

* En itaque bina cognitionis sensitivae principia, in

IV. Raum und Zeit als Einzelvorstellungen oder Anschauungen.

Vorstellung ist ein Wort von weitem Umfang. Wir wissen noch nicht, was für Vorstellungen Raum und Zeit sind? Es giebt verschiedene Vorstellungsarten der menschlichen Vernunft, verschiedene Klassen von Vorstellungen. In welche dieser Klassen gehören Raum und Zeit?

Vor allem müssen zwei solcher Klassen unterschieden werden. Es kommt darauf an, was wir vorstellen. Das Vorgestellte kann ein einzelnes Object sein oder ein allgemeines. Ein einzelnes Object z. B. ist dieser Mensch, dieser Stein, diese Pflanze u. s. f. Ein allgemeines Object ist die Gattung Mensch, Stein, Pflanze u. s. f. Das einzelne Ding kann nur sinnlich vorgestellt oder angeschaut werden. Die Gattung will von den einzelnen Dingen abstrahirt, aus deren gemeinschaftlichen Merkmalen zusammengefaßt, mit einem Worte begriffen sein. Die Vorstellung des einzelnen Dinges ist Anschauung, die der Gattung ist Begriff. Alle unsere Vorstellungen sind entweder Anschauungen oder Begriffe. Sind nun Raum und Zeit Anschauungen, oder sind sie Begriffe?

Jeder Gattungsbegriff ist, verglichen mit dem einzelnen Dinge, eine Theilvorstellung desselben, ein Bruchtheil seiner Merkmale, ein Nenner, der immer kleiner ist als der Zähler. Cäsar ist Mensch, er ist es seiner Gattung nach: das sagt der

quibus infinitum continet rationem partis. Nam nonnisi dato infinito tam spatio quam tempore, spatium et tempus quodlibet definitum limitando est assignabile, et tam punctum quam momentum per se cogitari non possunt, sed non concipiuntur nisi in dato jam spatio et tempore, tanquam horum termini. Ibid. § 15. Corollarium. pg. 146.

Nenner. Aber wie viel hat Cäsar als dieser Mensch, dieser einzige, unvergleichliche, der er war, mehr in sich als jene Merkmale, die er mit dem letzten seiner Gattung gemein hat! Um wie viel ist dieses Individuum mehr als bloß der Ausdruck seiner Gattung! Daß er Cäsar war, sagt der Zähler. Um wie viel ist hier der Zähler größer als der Nenner!

Raum und Zeit wären Gattungsbegriffe, wenn sie Theilvorstellungen wären, Merkmale von Räumen und Zeiten. Aber es ist umgekehrt: sie sind nicht Theilvorstellungen, sondern das Ganze. Hier ist der Nenner immer größer als der Zähler. Der Raum enthält alle Räume, die Zeit enthält alle Zeiten in sich: sie sind nicht Theilvorstellungen, also nicht Gattungsbegriffe. In den Gattungsbegriffen ist immer das Wenigste enthalten. Sie sind um so ärmer, je allgemeiner sie sind. Sie werden um so reicher, je mehr sie sich spezificiren und der Einzelvorstellung oder der Anschauung nähern. Nur die Anschauung, die Vorstellung des einzelnen Objects, enthält die ganze Fülle der Merkmale. Und die ganze, gleichsam ungebrochene, Vorstellung ist immer Einzelvorstellung oder Anschauung. Raum und Zeit sind Anschauungen, weil sie Einzelvorstellungen sind, nicht Collectiv- sondern Singularbegriffe. Es giebt nur einen einzigen Raum, in dem alle Räume sind, und eben so nur eine einzige Zeit, die alle Zeiten in sich begreift.

Wären Raum und Zeit Gattungsbegriffe, so müßten sie sich zu den Räumen und Zeiten verhalten, wie die Gattung zu den Arten oder Individuen, so müßten also die Räume dem Raum untergeordnet sein, wie die Arten der Gattung, so müßte der Raum sie unter sich begreifen, während er sie doch in sich begreift. Wäre der Raum ein Gattungsbegriff, so müßte er abstrahirt sein von den verschiedenen Räumen, wie der Begriff Mensch abstrahirt ist von den verschiedenen Menschen, dann würde der Raum alle die Merkmale in sich begreifen, die den

verschiedenen Räumen gemeinschaftlich sind, und nur diese Merkmale. Dann müßte es offenbar auch Merkmale geben, wodurch sich die verschiedenen Räume unterscheiden, und diese unterscheidenden Merkmale müßten hier, wie überall, andere sein, als die gemeinschaftlichen. Nun sage man uns ein einziges denkbares Merkmal, welches einen Raum von einem andern unterscheidet: ein einziges, welches nicht räumlich wäre und blos räumlich! Alle Räume, wie verschieden sie sein mögen, unterscheiden sich nur im Raum, alle Zeiten nur in der Zeit: der beste Beweis, daß Raum und Zeit unmöglich die Gattungsbegriffe der verschiedenen Räume und Zeiten, also überhaupt nicht Begriffe sind.*

Wenn Raum und Zeit Begriffe wären, so müßte ihr Unterschied sich begreifen, durch Begriffe deutlich machen, mit einem Worte definiren lassen. Nun versuche man doch solche Unterschiede zu definiren, die blos räumlich oder blos zeitlich sind. Man definire uns den Unterschied von hier und dort, oben und unten, rechts und links, früher und später u. s. f. Worin unterscheidet sich das Hier vom Dort? Hier hilft kein Verstand der Verständigen, ein Fingerzeig thut Alles. Man macht diesen Unterschied klar, indem man ihn augenscheinlich macht, d. h. mit andern Worten, dieser Unterschied läßt sich nicht begreifen, er läßt sich blos anschauen. Man unterscheide die rechte Hand von der linken, das Object von seinem Spiegelbilde: alle Merkmale, die sich durch den Verstand bezeichnen, durch Begriffe bestimmen, durch Worte ausdrücken lassen, sind hier vollkommen dieselben; der einzige Unterschied, welcher stattfindet, die räum-

* Idea temporis est singularis, non generalis. Idea itaque temporis est intuitus. — Conceptus spatii est singularis repraesentatio omnia in se comprehendens, non sub se continens notio abstracta et communis. Ibid. § 14. Nr. 2 & 3. § 15 B. pg. 139. 143.

liche Folge der Theile, daß im Objecte rechts liegt was im Spiegelbilde links ist, daß bei der rechten Hand die Reihenfolge der Finger die entgegengesetzte Richtung nimmt, verglichen mit der linken: dieser einzige Unterschied läßt sich nicht logisch definiren, er läßt sich blos anschauen. Es ist vollkommen unmöglich, den linken Handschuh auf die rechte Hand zu ziehen. So gewiß diese Unmöglichkeit ist, so wenig läßt sich dieselbe logisch erklären. Giebt es nicht zwei Größen, die in allen ihren Theilen vollkommen ähnlich, vollkommen gleich und doch incongruent sind, wie z. B. zwei ähnliche und gleiche sphärische Dreiecke von entgegengesetzten Hemisphären? Der Verstand kann die Begriffe nur durch bestimmte Merkmale unterscheiden. Wenn alle Merkmale dieselben, die Begriffe in dieser Rücksicht vollkommen gleich sind, so kann sie der Verstand nicht unterscheiden. Es giebt solche Vorstellungen, wie wir an so vielen Beispielen gezeigt haben. Wenn nun alles Unterscheiden nur durch den Verstand stattfinden könnte, wo bliebe solchen Vorstellungen gegenüber der Satz vom Nichtzuunterscheidenden, das leibnitzische principium indiscernibilium: daß es unmöglich zwei Dinge geben könne, die nicht zu unterscheiden wären? Der Satz ist ein nothwendiges Princip der Erkenntniß. Aber er wäre falsch, wenn es bloß Begriffe, Vorstellungen durch den Verstand, gäbe. Es sind nicht die Begriffe, durch welche Alles unterschieden wird. Was unsere Begriffe nicht zu unterscheiden vermögen, unterscheidet sich in Raum und Zeit. Und in Raum und Zeit kann Alles unterschieden werden, nicht durch Begriffe, sondern nur durch Anschauungen.

1. Raum und Zeit als Princip der Verschiedenheit.
(Principium indiscernibilium.)

Ohne Raum und Zeit wären unsere Vorstellungen ein Chaos, in dem vieles nicht zu unterscheiden wäre. In Raum

und Zeit erscheint jede Vorstellung in einem bestimmten ihr allein zugehörigen Punkt, in diesem Hier und in diesem Jetzt unterscheidet sie sich von allen übrigen, so daß eine Verwechslung, eine Vermischung, eine Confusion vollkommen unmöglich ist. Wenn zwei Dinge in derselben Zeit existiren, so sind sie doch durch den Raum getrennt: sie sind zugleich da, aber in verschiedenen Orten. Wenn zwei Dinge in demselben Orte sich befinden, so sind sie durch die Zeit geschieden, sie nehmen denselben Ort ein, aber nicht zugleich, sondern nacheinander. So scheidet die Zeit, was der Raum vereinigt, und ebenso scheidet der Raum, was die Zeit nicht scheidet. Ohne Raum und Zeit wäre Nichts zu unterscheiden. In Raum und Zeit ist Alles zu unterscheiden. Und daß Alles unterschieden werden könne, daß es nichts Indiscernibles gebe, darin besteht die erste Bedingung, also die erste Möglichkeit aller Erkenntniß. Leibnitz hatte es richtig eingesehen, daß dieser Satz die Bedingung aller Erkenntniß sei, aber die Bedingungen seines Satzes selbst hatte er nicht erkannt. Erst durch Kant erhält jener Satz seinen Werth. Raum und Zeit sind die Principien alles Unterscheidens, sie discerniren anschaulich, was der Verstand durch keinen seiner Begriffe discerniren kann: sie sind das wahre principium indiscernibilium, und da das absolut Unterschiedene das einzelne Ding oder das Individuum ist, so hat Schopenhauer ganz Recht, wenn er mit dem scholastischen Ausdruck Raum und Zeit als das wahre und einzige „principium individuationis“ bezeichnet.

2. Die Zeit und die Denkgesetze.

Der Satz der Verschiedenheit ist kein Denkgesetz, wofür ihn die Logik ausgiebt; er ist es deßhalb nicht, weil der Verstand in so vielen Fällen unvermögend ist, dieses Gesetz zu befolgen: nämlich in allen Fällen, wo es sich um rein räumliche oder zeitliche Unterschiede handelt.

Aber auch die Denkgesetze selbst, der berühmte Satz vom Widerspruch und vom Grunde, bedürfen, um begriffen zu werden, der Anschauung. Sie sind nichtssagend ohne die Anschauung der Zeit. Kant hat diese wichtige Bemerkung schon in seiner Inauguralschrift sehr scharfsinnig gemacht. Wenn der Satz vom Widerspruch blos sagt: daß einem Dinge nicht zwei entgegengesetzte Prädicate, wie A und nicht A, zukommen können, so ist er selbst im Sinne der formalen Logik falsch. Er sagt, daß sie ihm nicht *zugleich* zukommen können. Also die Zeitbestimmung ist die Bedingung, unter der allein das Denkgesetz gilt. Und der Satz vom Grunde, wonach jede Veränderung ihre Ursache hat, diese Verknüpfung zweier Begebenheiten, kann nur begriffen werden als eine nothwendige Zeitfolge. Also ist es wiederum die Zeitbestimmung, welche das Denkgesetz erklärt.*

3. Die Zeit als Princip der Continuität.

Leibniz hatte die Natur von Raum und Zeit nicht durchschaut. Er hielt den Begriff der Zeit für ein Abstractum, welches aus der Wahrnehmung unserer inneren Zustände und deren Folge geschöpft sei. Dies war ein doppelter Fehler. Sein Begriff war durch einen fehlerhaften Zirkel gebildet, und dieser so gebildete Begriff war zu eng. Die Aufeinanderfolge verschiedener Zustände ist eine Succession, d. h. eine Zeitfolge. Also Leibniz schöpfte den Begriff der Zeit aus der Zeitfolge. Aber die Zeit ist nicht blos Succession, sondern auch Simultaneität, nicht blos ein Nacheinander, sondern auch ein Zugleich. Von

* Praeterea autem tempus leges quidem rationi non dictitat, sed tamen praecipuas constituit conditiones, quibus faventibus secundum rationis leges mens notiones suas conferre possit; sic, quid sit impossibile, judicare non possum, nisi de eodem subjecto *eodem tempore* praedicans A et *non* A. Qu. sequ. Ibid. § 15. Coroll. pg. 147.

den beiden Zeitbestimmungen setzte Leibniz die eine voraus und vergaß gänzlich die andere. Er betrachtete die Zeitfolge als ein Merkmal, enthalten in dem Begriff der Veränderung. Wäre dies der Fall, so könnte die Zeit nichts anderes sein als Zeitfolge, so wäre die Succession die einzige Zeitbestimmung.*

Weil die Veränderung eine Reihenfolge verschiedener Zustände in demselben Subjecte ist, darum ist diese Reihenfolge eine Zeitfolge. Darum ist alle Veränderung nur möglich in der Zeit, d. h. mit andern Worten, die Zeit ist die Bedingung, unter der allein Veränderung stattfinden kann. Das ist zugleich der einfache und vollkommen anschauliche Grund, warum jede Veränderung eine continuirliche sein muß. Leibniz hatte das Gesetz der continuirlichen Veränderung aufgestellt, es war das wichtigste seiner Metaphysik, aber ihm fehlte mit dem richtigen Begriffe der Zeit der Schlüssel zu seinem Gesetze. Etwas verändert sich, heißt: es durchläuft eine Reihe verschiedener Zustände. Wenn diese verschiedenen Zustände so aufeinander folgen, daß von dem einen zum andern kein Uebergang stattfindet, keine Reihe von Zwischenzuständen durchlaufen wird, so ist die Veränderung in jedem Augenblick unterbrochen, so hört sie im Zustande A auf und fängt im Zustande B ganz von neuem an, so ist die Veränderung nicht continuirlich. Sie ist continuirlich, wenn sie in keinem Momente aufhört, wenn sie ununterbrochen fortdauert. Und der Grund, daß sie ununterbrochen fortdauert, liegt einzig und allein in der Zeit. Der Zustand A ist in einem bestimmten Zeitpunkt, der Zustand B in einem andern. Zwischen zwei Zeitpunkten ist Zeit, d. h. eine unendliche Reihe von Zeitpunkten. Denn der Zeitpunkt ist nicht ein Theil, sondern die Grenze der Zeit. Also muß jenes in der Veränderung begriffene Etwas zwischen den beiden Zuständen A und B eine

* Diss. § 14. De tempore. No. 5. pg. 141. 42.

unendliche Reihe von Zeitpunkten durchlaufen. Während dieser Zeit ist es nicht mehr A und noch nicht B; gar nichts kann es nicht sein, es muß daher verschiedene Zustände zwischen A und B durchlaufen, d. h. sich fortwährend verändern. Aus diesem Begriff der continuirlichen Veränderung folgt eine wichtige geometrische Einsicht: daß nämlich eine gerade Linie, wenn sie continuirlich fortgehen soll, nie ihre Richtung verändern kann, daß die continuirliche Veränderung der Richtung nur möglich ist in der Curve, nie in gebrochenen Linien oder in Winkeln, daß es also unmöglich ist in einer continuirlichen Bewegung die Seiten eines Dreiecks zu durchlaufen. Kästner sah, daß diese Unmöglichkeit aus dem Begriff der continuirlichen Veränderung folge; er forderte die Leibnitzianer auf, diese Unmöglichkeit zu beweisen. Kant bewies sie aus dem Begriffe der Zeit. Die Linien ab und bc treffen sich in dem Scheitelpunkte b; eine andere Richtung ist von a nach b, eine andere von b nach c. In dem Punkte b hört die eine Richtung auf und fängt die andere an. Soll in diesen Linien vom Punkte a bis zum Punkte c ein continuirlicher Fortschritt möglich sein, so müssen im Punkte b die verschiedenen Bewegungen von a nach b und von b nach c zugleich stattfinden; das aber ist unmöglich. Vielmehr muß im Punkte b erst die Bewegung von a nach b aufhören, bevor die von b nach c beginnt. Also verändert sich hier die Richtung in zwei verschiedenen Zeitpunkten. Und da zwischen zwei Zeitpunkten nothwendig Zeit ist, so wird der bewegliche Punkt in dieser Zwischenzeit weder nach b noch nach c sich bewegen, d. h. er wird im Punkte b ruhen oder die Bewegung unterbrechen, womit die Continuität der Veränderung, aber auch die Veränderung selbst aufgehoben ist.*

* Tempus est quantum continuum et legum continui in mutationibus universio principium. Ibid. § 14. No. 4.

Also Raum und Zeit begründen den Satz der Verschiedenheit. Die Zeit erklärt durch die Bestimmung des Zugleich den Satz der Unmöglichkeit oder des Widerspruchs, sie erklärt durch die Bestimmung der Succession den Satz des Realgrundes, sie erklärt durch die Natur ihrer Größe das Gesetz der Continuität.

V. Raum und Zeit als reine Anschauungen.

Es ist bewiesen, daß Raum und Zeit ursprüngliche Vorstellungen, daß diese Vorstellungen Anschauungen, daß also, kurz gesagt, Raum und Zeit ursprüngliche Anschauungen sind. Aber was für Anschauungen sind Raum und Zeit? Doch offenbar solche, denen Etwas außer uns entspricht, etwas Objectives und Reales, in jedem Fall solche, deren Gegenstand uns von Außen gegeben ist, also empirische Anschauungen: sei es nun, daß beide etwas Fürsichbestehendes, Wesentliches, Substanzielles sind, oder nur Eigenschaften und Merkmale der einzelnen Objecte, oder endlich die Relationen, in denen sich die Dinge zu einander verhalten? Namentlich den Raum pflegt man sich so substanziell vorzustellen, als ob er das leere Behältniß der Welt, das große Receptaculum aller Dinge wäre, das als etwas Fürsichbestehendes unabhängig von uns existirt. Es ist sehr leicht einzusehen mit einer geringen Ueberlegung, das von jenen drei möglichen Fällen, die Raum und Zeit haben könnten, wenn sie Realitäten wären, keiner stattfindet. Wären Raum und Zeit Eigenschaften, welche den Dingen anhängen, oder wären sie, wie Leibniz wollte, Verhältnisse, welche die Dinge äußerlich ordnen, so könnten sie in beiden Fällen nicht ohne die Dinge vorgestellt werden, so wäre die Abstraction von den Dingen zugleich die Abstraction von Raum und Zeit, und mit der Vorstellung von jenen wären auch diese Vorstellungen aufgehoben; das aber ist unmöglich. Wir können von den Dingen abstrahiren, aber

niemals von Raum und Zeit: Beweis genug, daß diese beiden Vorstellungen nicht mit den Dingen gegeben sind, denn sonst müßten sie auch mit den Dingen aufgehoben sein.

Setzen wir aber den Raum, wie es die alten Kosmologen, die Mathematiker, Kant selbst in seiner letzten vorkritischen Schrift wollte, als etwas Fürsichbestehendes, Reales, gleichsam als den Gegenstand unserer äußeren Anschauung, so rettet diese Vorstellung scheinbar die Ursprünglichkeit des Raumes, befriedigt durch ihre Gegenständlichkeit den realistisch-dogmatischen Sinn, aber näher betrachtet unterliegt sie allen möglichen Schwierigkeiten und löst nicht eine. Was ist dieser reale Raum? Das Wesen, in welchem alle anderen sind. Es dürfte außer ihm nichts sein. Denn was außer ihm wäre, müßte offenbar in einem anderen Orte, in einem anderen Raum sein, es müßte also verschiedene, von einander völlig getrennte Räume geben, die sich nicht im Raum unterscheiden könnten, weil es ja dann nur einen Raum gäbe, in dem die beiden als Theile enthalten wären. Ist aber Alles im Raum enthalten, so ist auch Alles räumlich, und es muß dann folgerichtig nicht bloß die Erkenntniß, sondern auch die Existenz und Möglichkeit aller nicht räumlichen Wesen geleugnet werden. Ist ferner der Raum Gegenstand unserer Anschauung, so könnte dies nur der begrenzte Raum sein, und man müßte den unbegrenzten Raum entweder ganz in Abrede stellen oder für ein Product unserer Einbildungskraft erklären. Aber was ist jenseits des begrenzten Raumes? Was ist der begrenzte Raum anders als ein Theil des Raumes? Der Raum als solcher muß unbegrenzt sein. Aber wie kann der unbegrenzte Raum jemals Gegenstand sein unserer stets begrenzten Anschauung? Der Gegenstand unserer Anschauung ist gegeben. Wie kann das Unbegrenzte als Gegenstand in unserer Anschauung gegeben sein? Also entweder ist der Raum anschaulicher Gegenstand, und ist als solcher begrenzt und nur begrenzt, also nicht

Raum, der ja nothwendig unbegrenzt ist, oder der Raum ist unbegrenzt, und ist als solcher nicht Gegenstand unserer Anschauung. Endlich wie kann uns überhaupt der Raum gegeben sein? Er müßte doch wohl von Außen gegeben sein? Also müßte er außer uns sein, also in einem anderen Orte, in einem anderen Raume als wir; und in der That nichts Ungereimteres läßt sich sagen.

Aber in welcher Weise auch der Raum Gegenstand unserer Anschauung sein möge, in allen Fällen wäre er dann empirisch gegeben, wir könnten dann nur durch Erfahrung seiner gewiß werden, und alle unsere Raumvorstellungen und Raumerkenntnisse wären empirisch. Sind sie empirisch? Sind die Raum- und Zeitgrößen in der Erfahrung gegeben? Wo ist denn in der Erfahrung der mathematische Punkt und blos dieser? Die Linie, die Fläche, der Körper, blos als mathematische Größen? Wo ist die Zahl als solche? Die Zahl entsteht, indem wir zählen; wir machen die Zahl. Die Figur entsteht, indem wir sie construiren; sie ist nichts als diese unsere Construction. Wenn wir den Punkt a im kürzesten Wege bis zum Punkte b ausdehnen, so entsteht die gerade Linie ab; wenn wir diese Linie um ihren festen Punkt a herumbewegen, bis der bewegliche Punkt b in seinen ursprünglichen Ort zurückgekehrt ist, so entsteht der Kreis; wenn wir den Bogen des Halbkreises um den Durchmesser rotiren lassen, so entsteht die Kugel. Was sind Linie, Kreis, Kugel anders als bloße Raumgrößen? Was sind diese Raumgrößen anders als unsere Constructionen? Die mathematische Größe kann sich auch in einem sinnlichen Stoff verkörpern. Die Kugel kann von Holz sein; dieser sinnliche Stoff ist freilich von Außen gegeben, aber er gehört auch nicht zu der Größe als solcher, er ist für die mathematische Größe eben so zufällig als gleichgiltig. Die mathematischen Größen bestehen als solche nirgends weiter als in Raum und Zeit, diese Raum- und Zeitgrößen sind

nirgends weiter als in unserer Anschauung und durch diese. Also kann Raum und Zeit nichts anderes sein als selbst diese Anschauung, die nicht empirisch ist, sondern rein.

Wären Raum und Zeit empirische Anschauungen, so wäre die Mathematik eine Erfahrungswissenschaft, so wären alle ihre Sätze empirisch, so wäre keiner allgemein und nothwendig, so bliebe es dahingestellt, ob zweimal zwei immer gleich vier ist.* So gewiß die mathematischen Erkenntnisse schlechterdings allgemein und nothwendig sind, so gewiß ist die Mathematik keine Erfahrungswissenschaft, so gewiß sind Raum und Zeit nicht empirische Anschauungen. Sie sind nicht von Außen gegeben, wie die Objecte der sinnlichen Anschauung; sie sind nicht sinnliche Anschauungen, denen Dinge außer uns entsprechen, sondern bloße Anschauungen. Sie sind nicht Vorstellungen von Etwas, das uns wie ein Sinnenobject gegeben wäre, sondern sie sind bloße Vorstellungen, nichts als solche, aber nicht etwa willkürliche oder zufällige, die man haben und eben so gut nicht haben kann, sondern nothwendige und ursprüngliche, ohne welche wir nichts gegebenes vorzustellen, zu unterscheiden, zu erkennen vermöchten.

Und so ist folgendes das bündige und unumstößliche Resultat der ganzen Untersuchung: 1) Raum und Zeit sind nicht abgeleitete Vorstellungen, sondern ursprüngliche. 2) Diese ursprünglichen Vorstellungen sind sie nicht als begrenzte, sondern als unbegrenzte Größen. 3) Diese ursprünglichen Vorstellungen des

* Nam si omnes spatii affectiones nonnisi per experientiam a relationibus externis mutuatae sunt, axiomatibus geometricis non inest universalitas nisi comparativa, qualis acquiritus per inductionem h. e. aeque late patens ac observatur, neque necessitas — et spes est, ut fit in empiricis, spatium aliquando detegendi aliis affectionibus primitivis praeditum, et forte etiam bilineum, rectilineum. Ibid. § 15. D. pg. 145.

unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit sind nicht Begriffe sondern Anschauungen. 4) Diese ursprünglichen Anschauungen sind nicht empirische, sondern reine, was so viel sagen will als Anschauungen ohne gegebenes Object, d. h. Formen der Anschauung.*

Will man sich diese reinen Vernunftformen gegenständlich machen, gleichsam in einem Bilde vergegenwärtigen, so wird man in diesem natürlichen Bestreben immer wieder auf sie selbst zurückgewiesen. Weil sie die Bedingungen aller unserer Vorstellungen sind, weil sie selbst Alles anschaulich machen, eben deßhalb können sie durch keine empirische Vorstellung anschaulich gemacht werden. Das einzige Bild der Raumgröße ist die Zahl, deren Zusammenfassung eine unendliche Zeit erfordert; das einzige Bild der Zeitgröße ist die in's Endlose fortfließende gerade Linie. So bildet der Raum gleichsam das Schema, oder, wie sich Kant in der Inauguralschrift ausdrückt, den Typus, unter dem wir die Zeit verbildlichen. Kein Begriff kann diese Anschauungen verdeutlichen, wohl aber können diese letzteren unsere Begriffe versinnlichen, und die Zeit, wie wir gesehen haben, war der vorausgesetzte Commentar der Denkgesetze.**

Sind aber Raum und Zeit bloße Anschauungen, die in keinem Falle von Außen, sondern nur durch die Vernunft selbst gegeben sind, so muß dasselbe gelten von Allem, das nur unter der Bedingung von Raum und Zeit sein kann. Etwas, was es auch sei, zu unserem Gegenstand haben, heißt dasselbe von uns unterscheiden, außer uns setzen, uns gegenüberstellen. Es

* Tempus est intuitus non sensualis, sed purus. Conceptus spatii est intuitus purus. § 14. No. 3. § 15 C. En itaque bina cogn. sens. principia non conceptus generales, sed intuitus singulares, attamen puri. § 15. coroll.

** Ideo etiam spatium temporis ipsius conceptui ceu typus adhibetur, repraesentando hoc per lineam, ejusque terminos per puncta. § 15. Coroll. pg. 147.

giebt keinen Gegenstand ohne Gegenüberstellung, die offenbar den räumlichen Unterschied voraussetzt. Gegenstände sind nur im Raum möglich, Veränderungen nur in der Zeit: alle Veränderungen, äußere sowohl als innere. Die äußeren Veränderungen sind Raumveränderungen oder Bewegungen; die inneren sind, ganz allgemein ausgedrückt, Gemüthsveränderungen oder Vorstellungen. Also können Gegenstände und Veränderungen nur sein unter der Bedingung von Raum und Zeit, also sind sie wie diese selbst bloße Anschauungen oder Vorstellungsformen. Die Vernunft braucht nichts weiter als Raum und Zeit, um Gegenstände und Veränderungen vorstellen zu können. Wenn wir eine Linie construiren, so ist dies eine bloße Vorstellungsform, ein Product reiner Anschauung. Ist diese Vorstellungsform nicht Gegenstand, nicht Veränderung, da sie doch offenbar in der Bewegung eines Punktes besteht?

Aber vermöge der anschauenden Vernunft, d. h. durch Raum und Zeit, ist uns auch nur die Form des Gegenstandes, die Form der Veränderung und ihrer jeweiligen Zustände gegeben, nicht die Materie, nicht das qualificirte Etwas, das den Inhalt des Gegenstandes und der Veränderung ausmacht. Zwar die mathematischen Größen, die Figuren und Zahlen, sind auch ihrem ganzen mannigfaltigen Inhalte nach lediglich durch die Vernunftanschauung gegeben, denn sie sind nichts als unsere Constructionen, aber in diesem Falle ist der vorgestellte Inhalt selbst nichts anderes als Form. Was ist der Stoff, aus welchem die mathematischen Größen gebildet sind, anders als die reine Anschauung selbst, d. h. Form?

VI. Anschauung und Empfindung. Erscheinung, äußere und innere.

Unsere Vorstellungen haben noch anderen Inhalt als bloß den mathematischen der Größe; sie sind durch ihre Beschaffenheit

verschieden, und diesen Unterschied der Qualität kann die bloße Anschauung in keiner Weise machen, dieser Stoff unserer Vorstellungen kann durch bloße Vernunft nicht gegeben sein; es bleibt daher nur übrig, daß er uns von Außen gegeben ist, oder daß wir denselben von Außen empfangen haben. Man wolle den Ausdruck „von Außen gegeben" nicht dem Wortlaut zuliebe falsch auffassen. Der Gegensatz davon heißt: durch uns gegeben. Also verstehe man darunter ein Datum im Gegensatz zum Product, d. h. ein Datum, welches wir nicht vermöge der reinen Vernunft hervorbringen oder machen, sondern als ein vorhandenes finden; das Datum kann räumlich genommen außer uns, oder in uns vorhanden sein. Die Auffassung der so gegebenen Thatsache ist unter allen Umständen das receptive Vermögen, wodurch wir das uns Gegebene wahrnehmen oder finden: also unsere wahrnehmende Empfindung oder Sinnlichkeit, die auf mannigfaltige Art afficirt werden kann und in der That afficirt wird. In jedem Fall also kann jener gegebene Stoff von uns nur sinnlich wahrgenommen werden, und in dieser Rücksicht ist er strenggenommen nichts anderes als unsere Empfindung. Da nun keine unserer Empfindungen irgend wo stattfinden kann, als in uns, so sieht man, wie der Ausdruck „sie ist von Außen gegeben," etwas ganz Ungereimtes bedeutet, wenn man ihn wörtlich oder räumlich versteht. Weder können unsere Empfindungen in einem anderen Orte sein als wir, noch können sie außer dem Raume sein, der ein Vermögen unserer reinen Vernunft bildet. Der Ausdruck, wenn man ihn falsch versteht, führt geraden Weges von der kantischen Philosophie ab, und verwirrt von Neuem die kaum gereinigten und festgestellten Begriffe. Etwas ist uns von Außen gegeben kann im wohlverstandenen Geiste der kantischen Philosophie nur heißen: der Ursprung davon ist nicht die reine Vernunft, d. h. es ist nicht a priori gegeben, es ist kein reines Vernunftproduct, und will man, was in diesem Sinne

nicht a priori gegeben ist, als ein Datum a posteriori, als etwas von Außen gegebenes bezeichnen, so brauche man den Ausdruck getrost und verstehe ihn nicht so, als ob wir die Empfänger, und irgend ein Wesen außer uns, ich weiß nicht welches, der Geber wäre.

Es leuchtet darum ein, daß aller mögliche Inhalt der menschlichen Vernunft, der nicht durch die reine Vernunft selbst erzeugt ist, wie z. B. die mathematischen Formen solche reine Vernunftproducte sind, nur gegeben sein kann in Weise der Empfindung. Was wir weder hervorbringen noch empfinden, das ist vollkommen unabhängig von unserer Vernunft, unabhängig also von allen Vernunftformen, in die es sich nicht einkleiden läßt, das existirt nicht in der Vernunftanschauung, also nicht in Raum und Zeit, das nennen wir Ding an sich, und da Raum und Zeit die nothwendigen Bedingungen sind, unter denen wir Alles vorstellen, so ist klar, daß jede Vorstellung von einem Dinge an sich unmöglich ist.

Die Verknüpfung zwischen Anschauung und Ding an sich ist unmöglich, weil sich beide ihrem Begriff nach vollkommen ausschließen. Die Verknüpfung zwischen Anschauung und Empfindung dagegen ist nothwendig, weil jene diese einschließt und in sich begreift. Die Empfindungen müssen angeschaut werden. Anschauen heißt Vorstellen in Raum und Zeit. Alle Empfindungen müssen in Raum und Zeit vorgestellt werden. Die Empfindung giebt den sinnlichen Inhalt, die Anschauung fügt hinzu die Form der Vorstellung: so bildet die Verknüpfung von Anschauung und Empfindung die sinnliche Vorstellung oder die Erscheinung. Erscheinung ist angeschaute Empfindung; sie ist Vorstellung, deren Inhalt oder Materie die sinnlichen Thatsachen der Empfindung, deren Form die reine Anschauung bildet. Ohne die Form wären die Empfindungen ein undurchdringliches Chaos, dessen Inbegriff man nicht Vernunft nennen

könnte. Die Form der Anschauung entwirrt das Chaos, indem sie dasselbe in die Reihe verschiedener Vorstellungen auflöst, oder was dasselbe heißt, indem sie es in Raum und Zeit vorstellt. Die Empfindungen werden im Raum vorgestellt, d. h. sie werden räumlich verknüpft oder nebeneinander geordnet. Sie werden in der Zeit vorgestellt, d. h. sie werden zeitlich verknüpft, entweder als gleichzeitige oder als nicht gleichzeitige d. h. als successive verbunden. Wir ordnen unsere Empfindungen im Raum, wir ordnen sie nebeneinander, d. h. wir unterscheiden sie örtlich, stellen sie vor als örtlich verschiedene, also auch von uns örtlich oder räumlich verschieden, d. h. mit andern Worten wir stellen sie uns gegenüber oder machen sie zu unserem äußeren Gegenstande. Empfindungen werden gleichzeitig verbunden, d. h. sie bilden in diesem Zeitpunkte zusammen unseren Gemüthszustand; sie werden successive verbunden, d. h. sie bilden verschiedene Gemüthszustände, die nach einander folgen. Also nur indem die Empfindungen räumlich und zeitlich geordnet, d. h. angeschaut werden, verknüpfen sie sich zu der Vorstellung von Gegenständen und Zuständen, werden sie kurz gesagt Erscheinungen.*

Man wird jetzt einsehen, was es mit dem äußeren Gegenstande für eine Bewandtniß hat. Der äußere Gegenstand oder was wir das Ding außer uns nennen ist keineswegs Ding an sich. Das Ding außer uns, in seine Bestandtheile aufgelöst, besteht aus Empfindung und Anschauung, ist also theils unser Datum theils unser Product; es ist gar nichts Anderes als unsere Erscheinung, unsere Vorstellung. Das Ding an sich ist ein Wort, womit wir gerade das Gegentheil bezeichnen: dasjenige was nie Erscheinung, nie Vorstellung sein kann.

* Principium formae mundi sensibilis est, quod continet rationem nexus universalis omnium, quatenus sunt phaenomena. Ibid. § 13. pg. 138.

Unsere Gemüthszustände können wir nicht räumlich, sondern nur zeitlich vorstellen, die Zeit allein ist die Bedingung, unter der wir sie unterscheiden und vorstellen können. Nennen wir die Wahrnehmung dessen was in uns geschieht den innern Sinn, so werden wir davon den äußern Sinn unterscheiden müssen als die nach Außen gerichtete Wahrnehmung. So hatte Locke bekanntlich Sensation und Reflexion in seinem Versuch über den menschlichen Verstand unterschieden. Die Unterscheidung selbst, namentlich die Bezeichnung des inneren Sinnes, war schon lange vor Locke gebräuchlich. Kant nimmt sie auf und knüpft daran den Unterschied von Raum und Zeit. Die Zeit ist die Bedingung aller Vorstellungen des inneren Sinnes, der Raum die Bedingung aller Vorstellungen des äußeren. Darum nennt Kant den Raum die Form des äußeren Sinnes, die Zeit die Form des inneren. Er hätte diese Unterscheidung besser nicht gemacht. Die Sache gewinnt das Ansehen, als ob der äußere Sinn etwas ganz anderes wäre als der innere, als ob die Dinge außer uns eines besonderen Sinnes bedürften, als ob sie selbst etwas Besonderes, von unseren Vorstellungen Unterschiedenes wären. Alles was wir wahrnehmen oder empfinden ist in uns, es wird außer uns vorgestellt, indem wir es räumlich unterscheiden, dadurch wird es äußerer Gegenstand der Wahrnehmung, und erst dadurch wird die Wahrnehmung selbst eine äußere. Der äußere Sinn ist nichts anderes als die räumlich vorstellende Wahrnehmung.

Außerdem sind ja alle Veränderungen in der Zeit, auch die räumlichen Veränderungen, die Bewegungen, die wir außer uns wahrnehmen. Also ist die Zeit mit eine Form des äußeren Sinnes. Endlich sind ja alle Erscheinungen, auch die räumlichen, unsere Vorstellungen, also Vorgänge in uns, die als solche zeitlich unterschieden und verknüpft werden. Der Unterschied von Raum und Zeit läuft also darauf hinaus, daß wir nicht alles

Empfundene räumlich vorstellen können, wohl aber Alles zeitlich vorstellen müssen, daß der Raum nur die äußeren Erscheinungen, die Zeit dagegen alle Erscheinungen, die äußeren und inneren, macht. Aus diesem Grunde nennt Kant die Zeit die ursprüngliche Form der gesammten Sinnlichkeit.*

VII. Raum und Zeit als Bedingungen aller Erscheinungen. Transscendentale Idealität. Empirische Realität.

So steht die Lehre von Raum und Zeit in allen Punkten festbegründet da, und über ihren Rechtsanspruch auf Erkenntniß kann das letzte Urtheil gefällt werden. Was gelten Raum und Zeit in der Erkenntniß der Dinge? Es kommt darauf an, was man unter Dingen versteht. Versteht man darunter das Wesen der Dinge, abgesehen und unabhängig von der menschlichen Vernunft, die Dinge an sich, nennt man diese allein wahrhaft objectiv und real, so leuchtet ein, daß Raum und Zeit, als reine Vernunftformen, weder objectiv noch real, sondern völlig subjectiv und ideal sind.** Als Dinge genommen, sind sie vollkommen imaginär, denn sie sind nichts, was Dinge sein oder *haben könnten*, sie sind weder deren Substanz noch deren Eigenschaft noch deren Verhältniß. Versteht man dagegen unter den

* „Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt.“ Kritik der r. Vern. Transscendentale Aesthetik. II. Abschn. § 6 c. S. 72.

** Tempus non est objectivum aliquid et reale. — Spatium non est aliquid objectivi et realis, nec substantia nec accidens nec relatio, sed subjectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema omnia omnino externe sensa sibi coordinandi. Diss. Sect. III. § 14. N. 5. § 15. D.

Dingen die Erscheinungen, die wir als in uns oder außer uns befindlich vorstellen müssen, so ist bewiesen, daß Raum und Zeit die Bedingungen sind, unter denen allein uns die Dinge erscheinen. Es kann nicht mehr gefragt werden, ob sie für die Erkenntniß der Dinge in diesem Sinne gültig sind, ob sie uns die Erscheinungen erkennbar machen, da sie es sind, die überhaupt die Erscheinungen machen. Wenn nun die Erscheinungen oder die anschaulichen Gegenstände es allein sind, die Objecte der Erfahrung werden können, so leuchtet ein, daß ohne Raum und Zeit keine Gegenstände empirischer Erkenntniß, also auch keine empirische Erkenntniß möglich ist. Verglichen mit den Dingen an sich, sind Raum und Zeit durchaus subjectiv und ideal; verglichen mit den Objecten einer möglichen Erfahrung, d. i. den Erscheinungen oder den anschaulichen Gegenständen, sind sie durchaus objectiv und real. Also als Bedingungen einer Erkenntniß der Dinge angesehen oder transscendental betrachtet, haben Raum und Zeit keinerlei Realität, wenn es sich um Erkenntniß des Uebersinnlichen (der Dinge an sich) handelt, und sie haben vollkommene Realität rücksichtlich aller empirischen Erkenntniß. Das Erste nennt Kant „die transscendentale Idealität" von Raum und Zeit, das Zweite nennt er deren „empirische Realität." Von einer absoluten Realität beider ist nicht die Rede.*

Weil Kant die erste Behauptung, nämlich die transscendentale Idealität von Raum und Zeit, zur Grundlage seiner ganzen Philosophie macht, darum nennt er die letztere „transscendentalen Idealismus." Sie lehrt, daß Raum und Zeit die nothwendigen Bedingungen oder Vernunftformen aller Vorstellungen, darum aller Erscheinungen sind. Das Gewicht der Behauptung liegt in zwei Punkten: einmal daß Raum und Zeit Bedingungen sind

* Kritik d. r. Vernunft. Vgl. Abschn. I. § 3. b. § 6. c.

nur der Erscheinungen, dann daß sie deren nothwendige Bedingungen sind. Wer die Behauptung in einem Punkte verneint, steht zu der kantischen Theorie im ausgemachten Gegensatze. Will man Raum und Zeit als Bedingungen oder Eigenschaften der Dinge selbst nehmen, so verwandelt man in Sachen was blos Vorstellungen sind, und hebt, wie im Traum, den Unterschied zwischen Ding und Vorstellung auf. Bestreitet man die Nothwendigkeit und empirische Realität von Raum und Zeit, so hebt man die Grundlage aller Erscheinungen auf, so werden mit Raum und Zeit alle Erscheinungen bloße zufällige Vorstellungen, die so gut als bloßer Schein sind, dann hat man das Nothwendige, die wirkliche Sache, in bloße Vorstellung verwandelt. Den ersten Irrthum findet Kant in Cartesius, den zweiten in Berkeley. Jenem wirft er „träumenden," diesem „schwärmenden Idealismus" vor. Beide will er durch seinen Standpunkt widerlegt haben, den er als den „kritischen Idealismus" bezeichnet.*

* Prolegomena I. Theil § 13. Anmerkg. III.

Drittes Capitel.

Transscendentale Analytik: Die Analytik der Begriffe.

Die Lehre von den reinen Verstandesbegriffen als Bedingungen der Erfahrungserkenntniß.

I. Die Grundfrage der Analytik.

Die Möglichkeit der reinen Mathematik ist erklärt. Die Unmöglichkeit einer Erkenntniß des Uebersinnlichen ist schon im Voraus begründet, es wird näher untersucht werden müssen, wie eine solche Erkenntniß von Seiten ihrer factischen Existenz möglich, von Seiten der rechtmäßigen nicht möglich ist. So viel steht fest, daß die möglichen Gegenstände unserer Erkenntniß nichts anderes sein können als die Dinge in Raum und Zeit, d. h. die sinnlichen Dinge oder unsere Erscheinungen. Nennen wir nun alle Erkenntniß sinnlicher Dinge Erfahrung, so wird die Frage lauten: giebt es Erfahrung und wie ist sie möglich? Die Erscheinungen sind entweder innere oder äußere; jene sind unsere Gemüthszustände und deren Veränderungen, diese die Körper und deren Bewegungen. Die Erkenntniß der ersten besteht in der innern, die der andern in der äußern Erfahrung. Die Wissenschaft der innern Erfahrung ist die Psychologie, die der äußern ist im engeren Sinne die Physik.

Im weitern Sinn nennen wir den Inbegriff aller Dinge in Raum und Zeit, d. h. den Inbegriff aller Gegenstände einer möglichen Erfahrung, Natur, so daß in diesem Verstande Erfahrungserkenntniß und Naturwissenschaft Wechselbegriffe sind. Darum kann die obige Frage auch so gestellt werden: giebt es Naturwissenschaft und wie ist sie möglich? Doch wissen wir schon, in welchem Sinne überhaupt die kritische Philosophie die Frage der Erkenntniß nimmt. Sie frägt nach der metaphysischen Erkenntniß, die im Unterschiede von jeder anderen sogenannten Erkenntniß schlechterdings allgemein und nothwendig oder a priori ist, was so viel heißt als Erkenntniß durch reine Vernunft. Darum wird in ihrem genauen und kritischen Verstande die Frage so lauten: giebt es von den sinnlichen Dingen eine reine Erkenntniß? Giebt es Erfahrung a priori? Giebt es reine Naturwissenschaft und wie ist sie möglich?

Im Grunde ist von dieser Frage nur der zweite Theil zu lösen, da die Thatsache einer reinen Naturwissenschaft bereits constatirt ist. Die Sätze, daß die Substanz beharrt, daß jede Veränderung in der Natur ihre Ursache hat, bilden naturwissenschaftliche Axiome, deren Verneinung jede Art einer physikalischen Erkenntniß aufheben würde. Nur die Erklärung dieser Thatsache steht noch in Frage: wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Vor allem begreife man diese Frage in ihrem richtigen Verstande, weil man sonst im Unklaren bleibt über den Geist der folgenden Untersuchung. Es hat sich gezeigt, daß nur unter gewissen Bedingungen, die in der menschlichen Vernunft liegen, überhaupt Erscheinungen möglich sind. Jetzt soll untersucht werden, ob es Bedingungen giebt, unter denen eine Erkenntniß jener Erscheinungen, d. h. Erfahrung, möglich ist. Giebt es keine Erfahrung, so giebt es offenbar auch nichts Erfahrbares, also keinen Gegenstand einer möglichen Erfahrung. Offenbar sind die Bedingungen der Erfahrung zugleich die Bedingungen

aller Gegenstände einer möglichen Erfahrung. Und nennen wir den Inbegriff dieser Gegenstände Natur, nehmen wir das Wort Natur genau in diesem Sinne, so sind die Bedingungen der Erfahrung zugleich die Bedingungen der Natur als eines Gegenstandes möglicher Erfahrung, als eines erkennbaren Objects. Und in welchem andern Sinn sollte die kritische Philosophie von der Natur reden? Natur an sich möge es geben, wir wissen es nicht und reden nicht davon, aber Natur als Gegenstand möglicher Erfahrung kann es nur geben, wenn es Erfahrung giebt. Diese Auseinandersetzung schicke ich voraus, um vollkommen klar zu machen, daß in einem gewissen Sinn die Bedingungen der Natur in der Vernunft gesucht werden müssen, daß dieser Sinn nothwendig der kritischen Philosophie zugehört, daß sie daher wohlüberlegt die Frage aufwerfen darf: wie ist Natur möglich?*

Aber die erste und allgemeinste Frage heißt: was ist Erfahrung? Offenbar ist sie eine Erkenntniß der sinnlichen Dinge, offenbar ist diese Erkenntniß ein Urtheil, und hier müssen wir einen Augenblick die Frage untersuchen: was ist ein Urtheil als solches? Jedes Urtheil ist eine Verknüpfung von Subject und Prädicat, also die Verknüpfung zweier Vorstellungen, die sich zu einander verhalten, wie das Besondere zum Allgemeinen, wie das Individuum zur Art, wie die Art zur Gattung. Ich stelle das Subject vor durch das Prädicat, die besondere Vorstellung durch die allgemeine, also in jedem Falle stelle ich etwas vor durch eine andere Vorstellung. Urtheile sind in allen Fällen mittelbare Vorstellungen und unterscheiden sich darin von den Anschauungen, welche unmittelbare Vorstellungen sind. Object der Anschauung ist immer das einzelne Ding. Object des Urtheils ist immer der Begriff, wodurch ich das einzelne Ding oder dessen Gattung vorstelle. Ich urtheile: dieses einzelne

* Prolegomena Theil II. § 14. 15. 16. Bd. III. S. 211 flgd.

(angeschaute Ding) ist ein Metall, die Metalle sind Körper, die Körper sind ausgedehnt, das Ausgedehnte ist theilbar u. s. f. Die Anschauung ist immer Einzelvorstellung, das Urtheil immer Vorstellung der Vorstellung. Urtheile sind mithin nur möglich durch Begriffe, durch ein Vermögen, welches Begriffe bildet. Dieses Vermögen ist der Verstand im Unterschiede von der Sinnlichkeit. Begriffe beziehen sich auf die einzelnen Dinge immer mittelbar, Anschauungen immer unmittelbar: jene sind discursiv, diese intuitiv. Wir wollen alles Erkennen durch Begriffe Denken nennen, so ist der Verstand das denkende Vermögen im Unterschiede von der Sinnlichkeit, welche das anschauende ist. Die Sinnlichkeit kann aus sich nichts hervorbringen als Anschauungen, der Verstand aus sich nichts als Begriffe: hier macht Kant jenen Unterschied der beiden Vermögen, der nicht im verschiedenen Grade ihrer Vorstellung, sondern in der Verschiedenheit ihrer Function besteht.

Keines dieser Vermögen kann aus sich allein Erkenntniß hervorbringen, vielmehr müssen in jedem Erkenntnißurtheil beide zusammenwirken, und die Anschauungen sich mit den Begriffen verknüpfen. Anschauungen müssen durch Begriffe vorgestellt werden, wenn es zum Urtheil und zur Erkenntniß kommen soll. Begriffe müssen sich auf Anschauungen beziehen, wenn die mittelbare Vorstellung eine reale, das Urtheil eine Erkenntniß sein soll. Anschauungen, die nicht durch Begriffe vorgestellt werden, sind blind; Begriffe, die sich nicht auf Anschauungen beziehen, sind leer. Oder wie sich Kant ausdrückt: Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer. Wir müssen hier der Mathematik diese Bemerkung nachschicken, daß sie zwar nicht in ihren Anschauungen als dem Inhalte ihrer Urtheile, wohl aber in der Form der letztern den Verstand voraussetzt, ohne den sie überhaupt nicht urtheilen könnte.

Das Urtheilen als solches ist eine Function des Verstandes.

Die Untersuchung der reinen Verstandesfunctionen ist die Logik. Die allgemeine Logik lehrt uns die Formen der Urtheile und Schlüsse, so viele deren in der Auflösung oder Analysis der Begriffe entdeckt werden; sie hat es mit nichts zu thun als mit diesen Formen. Sie kümmert sich nicht um die Bedingungen, unter denen die Urtheile wirkliche Erkenntnisse sind. Dagegen untersuchen wir den menschlichen Verstand lediglich unter dem Gesichtspunkte, ob in ihm die Bedingungen enthalten sind, Erkenntnißurtheile zu bilden. Die Formen der Urtheile und Schlüsse setzen wir voraus als bekannt durch die formale Logik. Diese von der formalen Logik unterschiedene Untersuchung, die nicht auf die Formen der Urtheile überhaupt, sondern auf die Bedingungen der Erkenntnißurtheile ausgeht, heißt die transscendentale Logik. Wenn es also eine empirische Erkenntniß giebt, so wird die transscendentale Logik die Bedingungen in unserem Verstande aufweisen müssen, welche die Erfahrung ermöglichen. Wenn es eine Erkenntniß des Uebersinnlichen nicht giebt, wenigstens nicht von Rechtswegen, so wird sie aus den Bedingungen unseres Verstandes diese Unmöglichkeit darthun. Die erste positive Aufgabe löst sie als transscendentale Analytik, die zweite negative als transscendentale Dialektik.*

II. Möglichkeit der Erfahrungsurtheile. (Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile.)

Unsere gegenwärtige Untersuchung betrifft von jenen beiden Aufgaben die erste. Wie Urtheile überhaupt möglich sind, ist klar. Die Frage ist: wie sind Erfahrungsurtheile möglich? Jedes Erfahrungsurtheil verknüpft zwei Thatsachen, die wir

* Kritik der reinen Vernunft, tr. Elementarlehre Thl. II. Einleitung. Bd. II. S. 88 flgd.

sinnlich wahrnehmen. Was in diesem Urtheile gegeben ist, als dessen Materie, sind die sinnlichen Wahrnehmungen, was nicht gegeben, sondern als Form hinzugefügt wird, ist deren Verknüpfung oder Synthese. Jedes Erfahrungsurtheil ist synthetisch. Und diese Synthese, da sie durch uns hinzugefügt, also durch uns vollzogen wird, ist allemal subjectiv. Aber es kommt darauf an, was die subjective Bedingung jener Verknüpfung macht? Setzen wir den Fall, daß zwei Erscheinungen zufällig in uns zusammentreffen, daß sie sich in diesem Subjecte nach dessen vorübergehender Beschaffenheit, keineswegs in allen Subjecten verbinden, so ist klar, daß ihre Verknüpfung keineswegs eine nothwendige und allgemeine, sondern lediglich zufällig und particular ist. Ich urtheile z. B., das Zimmer ist warm, d. h. es wärmt mich, während ein Anderer in demselben Zimmer die entgegengesetzte Empfindung hat; es wärmt mich in diesem Augenblicke, nach einiger Zeit wärmt es mich bei derselben Temperatur nicht mehr. Hier ist ein Urtheil, welches zugleich empirisch und synthetisch ist, aber die Verknüpfung der beiden Erscheinungen ist verschieden nach den Empfindungszuständen der wahrnehmenden Subjecte. Offenbar ist ein solches Urtheil keine Erkenntniß wissenschaftlicher Art. Die Verknüpfung fällt lediglich in das einzelne wahrnehmende Subject, in dem sich die beiden Erscheinungen verbinden oder nicht verbinden. Ein solches Urtheil ist ein Wahrnehmungsurtheil, das sich von dem Erfahrungsurtheil im fraglichen Sinn unterscheidet.

Das wissenschaftliche Erfahrungsurtheil will auch nichts anderes als wahrgenommene Erscheinungen verknüpfen, insofern ist es auch Wahrnehmungsurtheil, aber es will die Erscheinungen so verknüpfen, daß ihr Zusammenhang nothwendig und allgemein ist, was bei dem bloßen Wahrnehmungsurtheil der Fall nicht war. Wie also werden wir die beiden Urtheile unterscheiden? Das Wahrnehmungsurtheil gilt blos für das wahrnehmende

Subject, es ist in diesem Sinne blos subjectiv. Dagegen das Erfahrungsurtheil will allgemein und nothwendig gelten, die Verknüpfung soll nicht bloß in diesem oder jenem Subjecte stattfinden, sie soll in allen ohne Ausnahme dieselbe sein; die verknüpften Erscheinungen sollen nicht bloß in diesem Falle, sondern immer als zusammengehörige beurtheilt werden, mit einem Worte, die Verknüpfung soll im Unterschiede von jener, die blos subjectiv war, eine objective sein. Man merke wohl auf die Bedeutung des Wortes objectiv. Objectiv war eine Erscheinung, die ich als äußeren Gegenstand von mir unterscheide, indem ich sie mir gegenüberstelle und dadurch zum Gegenstand mache. Objectiv ist die Verknüpfung von Erscheinungen, wenn dieselbe allgemein und nothwendig ist. Ein anderes also ist Object im Sinne der transscendentalen Aesthetik, ein anderes in dem der transscendentalen Logik. Das Object im Sinne der ersten macht der Raum. Was macht das Object im Sinne der zweiten?

Wir können demnach das Erfahrungsurtheil bestimmen als ein objectives Wahrnehmungsurtheil. Und da zunächst das letztere nicht objectiv ist, so ist die Frage: was muß zu einem Wahrnehmungsurtheil hinzukommen, um ein Erfahrungsurtheil daraus zu machen? Unter welchen Bedingungen allein wird aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Erfahrungsurtheil?*

1. Die reinen Begriffe oder Kategorien.

Wir wollen diese Frage zunächst mit einem Experimente beantworten, nämlich mit einem Wahrnehmungsurtheile den Versuch anstellen, was ihm hinzugefügt werden muß, um ein Erfahrungsurtheil daraus zu machen. Nehmen wir das kantische Beispiel. Es seien als Wahrnehmungen gegeben der von der Sonne beleuchtete und erwärmte Stein. Diese beiden

* Prolegomena. Theil II. § 18. Bd. III. S. 215.

Erscheinungen finden sich gewöhnlich in meiner Wahrnehmung verbunden: ich urtheile, wenn die Sonne den Stein bescheint, wird er warm. Offenbar ist dieses Urtheil ein bloßes Wahrnehmungsurtheil; es ist nicht gesagt, daß diese gewöhnliche Verbindung auch eine nothwendige ist, daß die beiden Erscheinungen als solche mit einander verknüpft sind, es ist bloß gesagt, daß sie in meiner Wahrnehmung, so weit dieselbe reicht, aufeinander folgen. Das Urtheil ist blos subjectiv; die Verknüpfung wird objectiv, wenn wir urtheilen, daß die beiden Erscheinungen als solche zusammenhängen. Die Sonne wärmt den Stein, d. h. das Sonnenlicht ist die Ursache, daß der Stein warm wird. Jetzt ist die erste Erscheinung nicht mehr die Wahrnehmung, welche der andern gewöhnlich vorangeht, sondern die Bedingung, unter der die andere nothwendig folgt. Was ist zu dem Wahrnehmungsurtheil hinzugekommen? Der Begriff der **Bedingung**, der **Ursache**, durch den wir die erste Erscheinung vorstellen, unter den wir in unserem Falle die Vorstellung der Sonne subsumiren. Wir müssen urtheilen, die Sonne ist Ursache der Wärme, um urtheilen zu können, sie ist die Ursache, daß der Stein warm wird. Der Begriff der Ursache, für sich genommen, stellt nichts vor, er ist kein Begriff, den ich auf einen anschaulichen Gegenstand zurückführen kann, also keiner, den ich aus der Anschauung oder Wahrnehmung abstrahirt habe, wie die gewöhnlichen Gattungsbegriffe. Er ist kein vorstellender, sondern ein verknüpfender Begriff, er ist aus keiner Wahrnehmung abstrahirt, also kein empirischer, sondern ein **reiner** oder **ursprünglicher Begriff**. Eine reine Anschauung kann er nicht sein, sonst müßte er sich construiren lassen, aber er läßt sich nicht sinnlich vorstellen, sondern nur denken. Er ist mithin ein reiner Verstandesbegriff, den wir im Unterschiede von allen abgeleiteten oder empirischen Begriffen **Kategorie** (**Stammbegriff**), im Unterschiede von allen vorstellenden Begriffen, den

sogenannten Gattungsbegriffen, einen verknüpfenden oder synthetischen Begriff nennen wollen. Es sei damit zunächst soviel festgestellt, daß Erfahrungsurtheile nur möglich sind unter der Bedingung reiner Begriffe, welche selbst nur möglich sind durch den reinen Verstand.*

2. Die Probleme der analytischen Untersuchung.

Jetzt ist die Grundfrage der transscendentalen Analytik so genau gefaßt und vorbereitet, daß sich die ganze Lösung der Aufgabe übersehen und die Untersuchung in ihren Hauptpunkten vorausbestimmen läßt. Das Erste ist, daß die reinen Begriffe entdeckt und festgestellt werden. Wenn sie vollständig vorliegen, so entsteht eine zweite Frage, welche den schwierigsten Theil der kritischen Untersuchung ausmacht. Die reinen Begriffe sind ihrem Ursprunge nach völlig subjectiv; das Erfahrungsurtheil ist objectiv. Wie also ist es möglich, daß jene rein subjectiven Begriffe die Bedingungen sind zu dieser objectiven Erkenntniß? Wie können sie objectiv sein oder gelten? Mit welchem Rechte dürfen sie diese Geltung behaupten? Dieses Recht sei bewiesen oder deducirt, so ist eine neue Schwierigkeit zu lösen. Wenn wir durch diese Begriffe die Erscheinungen beurtheilen dürfen, so müssen wir im Stande sein, die Erscheinungen unter die reinen Begriffe zu subsumiren. Nun sind jene durchaus sinnlich, diese sind durchaus intellectual; die einen können nur angeschaut, die andern nur gedacht werden. Jene Subsumtion ist nicht möglich, wenn nicht auf irgend einem Wege die reinen Begriffe anschaulich gemacht oder versinnlicht werden können. Wie also können sie versinnlicht werden? Ist auch diese Frage gelöst, so ist es ausgemacht, daß die reinen Begriffe die Bedingungen der Erfahrung, also auch aller Gegenstände einer möglichen Erfahrung, d. h. aller Erschei-

* Prolegomena Theil II. § 19. 20. Bd. III. S. 216 flgd.

nungen sind. Was allen Erscheinungen zu Grunde liegt, nennen wir deren Princip; die Principien der Erkenntniß sind Grundsätze. Also werden jene Begriffe zuletzt als die Grundsätze aller möglichen Erfahrung oder der reinen Naturwissenschaft müssen dargethan werden. Und so entwickelt sich die transscendentale Analytik, indem sie die reinen Verstandesbegriffe entdeckt, deducirt, ihre Bilder oder Schemata bestimmt, zuletzt aus den reinen Begriffen die Grundsätze der reinen Naturwissenschaft darstellt. Die Lehre von den Kategorien bildet den Ausgangspunkt, die Lehre von den Grundsätzen den Zielpunkt. Die ganze Untersuchung ließe sich in die Frage zusammenfassen: wie können reine Begriffe Grundsätze der Erfahrung werden? Die Antwort heißt: wenn sie sowohl eine objective als eine sinnliche Anwendung erlauben, wenn sie im Stande sind, Erscheinungen sowohl zu verknüpfen als vorzustellen. Es ist damit der Weg bezeichnet, in welchem die Untersuchung von den Kategorien zu den Grundsätzen fortschreitet. Kant hat sie deshalb unterschieden in die „Analytik der Begriffe" und in die „Analytik der Grundsätze."*

III. Die Entdeckung der Kategorien.

Es ist nicht schwer, die Kategorien zu entdecken, wenn man sich deutlich gemacht hat, was sie sind im Unterschiede von allen empirischen Begriffen: sie sind urtheilende Begriffe, während jene vorstellende sind. Ihre Function ist nicht, Objecte vorzustellen, sondern Vorstellungen zu verknüpfen. Objecte sind in der Anschauung gegeben, niemals deren Verknüpfung. Die vorstellenden Begriffe können aus der Anschauung geschöpft werden, niemals die verknüpfenden oder urtheilenden Begriffe.

* Kritik der reinen Vernunft. Der transsc. Logik. I. Abth. Bd. II. S. 99. 100.

Nun besteht in der Verknüpfung der Vorstellungen was man die Form des Urtheils nennt: was vom Urtheile übrig bleibt, wenn man die Materie desselben, nämlich die zur Verknüpfung gegebenen Vorstellungen oder die empirischen Bestandtheile, aussondert. Was übrig bleibt, ist das reine Urtheil, d. h. die reine Urtheilsform oder, da alles Urtheilen gleich Denken ist, die reine Denkform. Urtheilende Begriffe sind daher so viel als reine Urtheils- oder Denkformen. Man kann sie auch die reinen Verstandesformen nennen, sofern das Urtheilen oder Denken die eigenthümliche Verstandesfunction bildet.

1. Die Urtheilsformen.

Auf diese Weise lassen sich die Kategorien leicht aus den gegebenen Urtheilen finden, indem man die empirischen Elemente davon abzieht: was übrig bleibt sind die reinen Elemente oder Formen des Urtheils, d. h. die Kategorien. Indessen ist uns die Weitläufigkeit des Experimentes erspart, da sämmtliche Urtheilsformen schon als bekannt vorliegen; die gewöhnliche Logik bietet in ihrer Lehre von den Urtheilen den besten und sichersten „Leitfaden" zur Entdeckung der reinen Begriffe. So viele Urtheilsformen, so viele Kategorien. Sind die Urtheilsformen vollständig gegeben, so sind eben damit auch die Kategorien vollständig gegeben. Und diese Vollständigkeit der Urtheilsformen setzt Kant voraus von Seiten der allgemeinen Denklehre.

Man sieht, daß die Urtheilsform oder das von allen empirischen Vorstellungen gereinigte Urtheil nichts anderes ist, als das Verhältniß und die Verknüpfung der beiden Vorstellungen. Von diesen beiden Vorstellungen muß die eine (das Subject) immer unter der andern enthalten sein: jedes Urtheil stellt durch sein Prädicat den Umfang oder die Größe des Subjects vor; dies heißt die Quantität des Urtheils. Von den beiden Vorstellungen muß die eine (das Prädicat) stets in der andern enthalten sein:

jedes Urtheil stellt durch sein Prädicat ein Merkmal des Subjects vor; dies heißt die Qualität des Urtheils. Von den beiden Vorstellungen ist die eine nothwendig Subject und die andere Prädicat, und es ist nicht willkürlich, welche von beiden das eine oder andere ist: es giebt ein nothwendiges Verhältniß von Subject und Prädicat, welches in jedem Urtheile vorgestellt wird; dies heißt die Relation des Urtheils. Endlich muß die Verknüpfung oder Copula der beiden Vorstellungen auf eine bestimmte Art von uns erkannt sein, und jedes Urtheil muß diese Art vorstellen; dies heißt die Modalität des Urtheils. Das Verhältniß der beiden Vorstellungen ist bestimmt durch Quantität (von Seiten des Subjects), Qualität (von Seiten des Prädicats), Relation (von beiden Seiten); die Verknüpfung der beiden Vorstellungen ist bestimmt durch die Modalität. Diese vier Bestimmungen bilden die unterschiedenen Merkmale des reinen Urtheils. Jedes Urtheil als solches hat eine gewisse Quantität, Qualität, Relation, Modalität.

Aber jede dieser vier Bestimmungen begreift unter sich verschiedene Arten. Eine Vorstellung ist unter der andern enthalten, dies erklärt das Urtheil in seiner Quantität. Nun kann eine Vorstellung unter der andern enthalten sein entweder ganz oder zum Theil. Ganz ist der Umfang der Einzelvorstellung und der Gattung. Also unterscheidet sich die Größe des Urtheils darnach, ob eine Vorstellung als Gattung oder als Theil der Gattung oder als diese einzelne enthalten gedacht wird unter der andern. Mithin unterscheiden sich vermöge ihrer Quantität die Urtheile in allgemeine, besondere, einzelne. — Eine Vorstellung ist in der andern enthalten, dies erklärt das Urtheil in seiner Qualität. Nun kann eine Vorstellung als Merkmal der andern entweder bejaht oder verneint, oder von deren Vorstellung so ausgeschlossen werden, daß alle übrigen Merkmale mit Ausnahme dieses einen von dem Subjecte des Urtheils gelten. Die Vorstellung heiße

A, das Merkmal B: so kann geurtheilt werden, A ist B; A ist nicht B; A ist Alles andere, nur B nicht, d. h. es ist Nicht B. So unterscheiden sich vermöge ihrer Qualität die Urtheile in bejahende, verneinende, unendliche. — Von den beiden Vorstellungen, welche den Inhalt des Urtheils ausmachen, muß die eine Subject, die andere Prädicat sein. Subject ist allemal die Vorstellung, welche der andern zu Grunde liegt, also die andere bedingt. Aristoteles hatte in dieser Rücksicht das Subject des Urtheils ὑποκείμενον genannt. Das Subject des Urtheils in diesem Sinne bildet die Substanz. Und was im Urtheile nur Subject, nie Prädicat sein kann, ist Substanz. Wenn das Subject Substanz ist, so ist das Prädicat Accidens (was der Substanz als deren inhärente Bestimmung zukommt). Wenn das Subject Grund ist, so ist das Prädicat Folge. Endlich, wenn die Art der Substanz (was für eine Substanz das Subject ist) bestimmt werden soll, so muß das Prädicat die Gattung in alle ihre Arten eintheilen, es muß alle möglichen Arten enthalten, deren eine nothwendig dem Subjecte zukommt. Will ich z. B. wissen, was für Vorstellungen Raum und Zeit sind, so muß ich alle Arten der Vorstellungen kennen; diese Arten seien Begriffe und Anschauungen; so werde ich urtheilen: Raum und Zeit sind entweder Begriffe oder Anschauungen. Die nothwendigen Verhältnisse von Subject und Prädicat erklärt das Urtheil in seiner Relation. Entweder es setzt das Subject als Substanz, oder als Grund, oder als näher zu bestimmende Substanz: so muß das Prädicat im ersten Fall Accidens, im zweiten Folge, im dritten die Unterscheidung (Division oder Disjunction) der Arten sein. So unterscheiden sich die Urtheile der Relation in kategorische, hypothetische, disjunctive. — Endlich die Verknüpfung der beiden Vorstellungen wird erkannt als eine mögliche, wirkliche oder nothwendige, so bestimmt sich auf diese Weise der dreifache Werth oder Modus der Copula, und die Urtheile der

Modalität unterscheiden sich demnach in problematische, assertorische, apodiktische.*

2. Die Denkformen oder Kategorien.

Dies sind die möglichen Formen des Urtheils, und zwar alle möglichen. Damit sind zugleich die Kategorien vollständig bestimmt. Die Form des einzelnen, besondern, allgemeinen Urtheils giebt die Kategorien der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit. Die Form der Bejahung, Verneinung, Einschränkung, giebt die Kategorien der Qualität: Realität, Negation, Limitation. Die Form des kategorischen, hypothetischen, disjunctiven Urtheils giebt die Kategorien der Relation: Substanz und Accidens (Subsistenz und Inhärenz), Ursach und Wirkung (Causalität und Dependenz), Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Endlich die Form des problematischen, assertorischen, apodiktischen Urtheils giebt die Kategorien der Modalität: Möglichkeit (Unmöglichkeit), Dasein (Nichtsein), Nothwendigkeit (Zufälligkeit).

Das ist die Tafel der Kategorien, welche Kant gern ein System nennt. In der Zusammenstellung und Ordnung derselben kommt seine architektonische Liebhaberei besonders zum Vorschein, und man muß sich hüten, ein zu großes Gewicht auf die hier zur Schau gestellten Symmetrien zu legen. Wie diese Kategorien abgezogen sind von den Urtheilen, wie die Urtheilsformen nur aufgenommen sind aus der allgemeinen Logik, so fehlt diesem Dodekalog der reinen Verstandesbegriffe die Form des Systems, welche nicht ersetzt wird durch eine spielende Architektonik. Die Kantianer haben sich schülerhaft an dieses Außenwerk gehalten. Kant selbst hat seine Kategorien als einen Leitfaden für alle

* Kritik der reinen Vernunft. Tr. Leitfaden der Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe. Abschn. I. Bd. II. S. 102—108.

folgenden Untersuchungen gebraucht, und wir werden ihnen noch oft begegnen. Da alle Erkenntniß im Urtheilen besteht, alle Urtheile durch Kategorien bestimmt werden, so nimmt Kant die letzteren als die festen und unverrückbaren Gesichtspunkte, unter denen er jedes Erkenntnißobject, jeden Gegenstand seiner Untersuchung beleuchtet, unter andern den Begriff der Schönheit so gut als den der Kirche. Sie bilden für jede Darstellung das immer vorräthige und einzig mögliche Eintheilungsprincip, und können in dieser Rücksicht füglich die Topik der kantischen Philosophie genannt werden.*

3. Die Kategorie der Relation. Causalität.

Eines liegt nahe: wenn die Kategorien die Bedingungen sein sollen, welche den Vorstellungen die nothwendige Verknüpfung hinzufügen, deren nothwendigen Zusammenhang ausdrücken, so treten als solche die Kategorien der Relation unter den andern hauptsächlich hervor. Von hier aus konnte man eine Vereinfachung der Kategorienlehre unternehmen. Entweder man ließ die andern gar nicht als Kategorien gelten, oder man versuchte, sie von denen der Relation als den eigentlich metaphysischen Begriffen abzuleiten. Dieser letztere Versuch ist in der friesischen Schule gemacht worden. Doch läßt sich die Vereinfachung noch gründlicher denken. Unter den Kategorien der Relation ist eine, auf die sich die beiden andern zurückführen lassen: das ist der Begriff der Causalität, die Kategorie von Ursach und Wirkung, der einfachste Ausdruck einer jeden nothwendigen Verknüpfung. Wie will die Substanz anders gedacht werden, denn als wirkende Ursache? Und gesetzt die Wechselwirkung, eine Kategorie, die Kant aus der Form des disjunctiven Urtheils mehr herauskünsteln

* Ebendaselbst. Abschn. II. § 10. Bd. II. S. 108—118. Vgl. Prolegomena. Theil II. § 21.

mußte, als er sie daraus natürlich ableiten konnte, wäre von der einfachen Causalität gar nicht unterschieden, sie wäre eine Wirkung, welche nicht dieselbe sondern nur eine gleichnamige Ursache zur Folge hat, so würde als einziger und wesentlicher Verstandesbegriff, als das alleinige Princip der Erkenntniß, nur die Causalität übrig bleiben. Auf diesen Begriff hat Schopenhauer die ganze Kategorienlehre der transscendentalen Logik zurückführen wollen. Die Causalität galt auch bei Hume, auch in Kant's vorkritischen Untersuchungen, als die einzige Form einer nothwendigen Verknüpfung, als der einzige Erkenntnißbegriff. Es muß bemerkt werden, daß die Untersuchung dieses Begriffs die Wurzel der transscendentalen Logik bildet, daß Kant in allen seinen Beispielen von der Anwendung der Kategorien nur auf diesen Begriff zurückkommt. Doch soll hier der Gang unserer Darstellung nicht durch kritische Zwischenbemerkungen weiter aufgehalten werden.

IV. Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

Aufgabe der Deduction.

Erfahrungsurtheile werden nur möglich durch reine Begriffe, die an dem Leitfaden der logischen Urtheile vollständig aufgefunden und in der Tafel der Kategorien festgestellt sind. Jetzt entsteht die zweite Frage, deren schwierige Auflösung uns nöthigt in die innerste Tiefe der menschlichen Vernunft einzudringen: wie sind durch reine Begriffe Erfahrungsurtheile möglich? Oder wie können Begriffe, die rein subjectiv sind, unsere Wahrnehmungsurtheile objectiv machen? Wo ist ihr Recht zu dieser objectiven Geltung? Die Antwort auf diese Frage wird die Rechtsansprüche der Kategorien beweisen müssen, sie wird im juristischen Sinn eine Deduction sein. Wenn ich die rechtmäßige Geltung eines Begriffs aus der Erfahrung beweise, so ist eine

solche Deduction empirisch. In unserem Fall wird von einer empirischen Deduction nicht die Rede sein können. Denn die reinen Begriffe sind durchaus nicht durch die Erfahrung gegeben, sondern unabhängig von dieser durch den reinen Verstand. Ihre Deduction ist daher nicht empirisch, sondern transscendental. Das ist die von Kant genannte „transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe," deren beide letzte Abschnitte in der zweiten Auflage der Kritik von der ersten bemerkenswerth abweichen.*

Man verstehe vor allem die Frage und die darin enthaltene Schwierigkeit. Wie können die reinen Begriffe unsere Wahrnehmungsurtheile objectiv machen? Unabhängig von aller Erfahrung, wie sie sind, sollen sie es sein, die erst die Erfahrung ermöglichen und begründen. Rein subjectiv in ihrem Ursprung, sollen diese Begriffe in ihrer Function das Object der Erfahrung bilden. Und zwar soll ihre Function keine andere sein als blos diese. Wir sind gewöhnt an den ausschließenden Gegensatz zwischen reinem Verstand und Erfahrung, zwischen Subject und Object. In dem scheinbaren Hiatus dieser beiden liegt die Schwierigkeit. Wenn hier wirklich eine Kluft besteht, so ist allerdings unsere Frage unauflöslich.

Raum und Zeit waren auch unabhängig von aller Erscheinung, sie konnten aus den Erscheinungen nie abstrahirt werden. Und doch mußten sie gelten in allen Erscheinungen, und doch hatten sie empirische Realität. Aus dem sehr einfachen Rechtsgrunde, weil Raum und Zeit alle Erscheinungen machen, weil sie die anschauenden Vermögen sind, ohne welche nichts angeschaut werden, also begreiflicherweise nichts erscheinen kann. Es könnte sein, daß sich das Problem der transscendentalen Logik

* Vgl. in der von uns citirten Ausgabe die „Nachträge aus der ersten Ausgabe vom Jahr 1781". Bd. II. S. 637—660.

ähnlich löst, wie das der Aesthetik. Es könnte sein, daß auch die reinen Begriffe darum in aller Erfahrung gelten, weil sie die Erfahrung überhaupt machen, daß sie darum objectiv sind, weil sie allein ein Object der Erfahrung überhaupt erst zu Stande bringen. So viel ist klar, wenn die Erfahrung und die reinen Begriffe völlig übereinstimmen sollen, so müßte entweder zwischen beiden eine wunderbare Harmonie stattfinden, oder, wenn die Sache natürlich zugehen soll, muß ihr Verhältniß eines von beiden sein: entweder muß die Erfahrung Grund der reinen Begriffe oder diese Grund der Erfahrung sein. Von dieser Alternative ist die erste Seite schon für unmöglich erklärt. Also bleibt zur Lösung des Problems nur der Beweis der zweiten übrig.*

Man muß sich nur deutlich machen, was ein Erfahrungsobject ist. Es ist nichts anderes als objective, d. h. objectiv gültige Erfahrung, nichts anderes als eine nothwendige und allgemeine Verknüpfung von Wahrnehmungen, d. h. eine solche Verknüpfung, die nicht zufällig durch das Bewußtsein dieses oder jenes wahrnehmenden Subjects gemacht ist, die also unabhängig ist von dem empirischen Bewußtsein, darum nicht unabhängig ist von dem Bewußtsein überhaupt. Wie könnte auch eine Erkenntniß unabhängig sein von dem Bewußtsein als solchem? Die Verknüpfung oder Synthese von Wahrnehmungen (Erscheinungen) wird in allen Fällen durch uns gemacht. Ist die Verknüpfung blos subjectiv, so war sie gemacht durch unser empirisches Bewußtsein, das sich mit der Zeit verändert. Soll sie dagegen nicht blos subjectiv, sondern objectiv, d. h. allgemein und nothwendig sein, so muß sie bedingt sein durch ein nichtempirisches, also reines, darum unveränderliches Bewußtsein, wenn es nämlich ein solches giebt. Hier zeigt sich der höchste

* Kritik der reinen Vernunft. § 13. 14. Bd. II. S. 118—126.

Punkt, auf den die Untersuchung hinweist, von dem aus, wenn er feststeht, sich das ganze Problem auflöst. Nur halte man fest, daß das Object der Erfahrung nicht eines ist mit dem Objecte der Anschauung. Object der Anschauung ist die Erscheinung. Object der Erfahrung ist die nothwendige Verknüpfung, der gesetzmäßige Zusammenhang der Erscheinungen. Wenn diese nothwendige Verknüpfung nur möglich ist durch reine Begriffe, so werden wir sagen dürfen, daß die reinen Begriffe das Erfahrungsobject machen, wie die reinen Anschauungen das sinnliche Object. Ein anderes Object aber als im Sinne der Anschauung und Erfahrung giebt es für uns nicht. Es giebt für uns schlechterdings kein Object, welches unabhängig wäre von subjectiven Bedingungen, welches vielmehr von den letzteren nicht lediglich abhängig wäre. Schon diese einfache und unumstößliche Einsicht reicht hin, um uns jenen eingebildeten Gegensatz von Subject und Object abzugewöhnen. Dieser Gegensatz ist so gut als das Object selbst unsere Vorstellung. Damit ist aber auch jene Schwierigkeit ganz und für immer aus dem Wege geräumt, die der Lösung unseres Problems entgegen steht.

Darin verfährt die erste Ausgabe der Kritik ganz im echten Geiste der kritischen Philosophie, daß sie den Gegenstand vollkommen in unsere Erscheinung, unsere Vorstellung auflöst, und die Vermögen aufweist, welche ihn bilden. Denn auch der Rohstoff, aus dem das Object besteht, die sinnlichen Data der Empfindung, sind als Modificationen unserer Sinnlichkeit nichts außer uns oder unabhängig von unserem wahrnehmenden Bewußtsein. Die Form sowohl der Anschauung als der Erfahrung ist lediglich unser Product. Kant spricht es hier mit der vollsten Bestimmtheit aus, daß die Erscheinungen oder sinnlichen Vorstellungen nicht Gegenstände sind außerhalb unserer Vorstellungskraft, daß das Object der Erkenntniß nicht außer der Erkenntniß ist,

daß alle Erscheinungen Gegenstände in uns und als solche Bestimmungen unseres Selbst sind.*

1. Die Vorstellung als Gegenstand. Synopsis und Synthesis.

Aber wenn so alle Gegenstände nur unsere Erscheinungen und als solche nichts außer unserer Vorstellung sind, wie kommt es dann, daß wir sie als Gegenstände vorstellen? Wie kommen wir dann überhaupt zum Begriff eines Gegenstandes? Ist nicht der Gegenstand etwas, das mir entgegengesetzt ist, etwas, das mir Widerstand leistet und eben dadurch sein unabhängiges Dasein außer mir beweist? Eine Vorstellung, die ich beliebig so oder anders bilden, beliebig mit dieser oder einer andern verknüpfen kann, erscheint mir nie als wirklicher Gegenstand, sondern immer als bloße Vorstellung. Was mir im Gegenstande Widerstand leistet, ist eben dasselbe, was mich zwingt, nicht willkürlich mit ihm zu verfahren, ihn so und nicht anders vorzustellen. Nur diejenige Vorstellung erscheint mir als Gegenstand, die diesen Zwang auf mich ausübt. Damit ist nicht gesagt, daß ich den Zwang von Außen erfahre. Vielmehr wäre er durch ein Ding von Außen nicht zu erklären; vielmehr wird sein Grund, der außer der Vernunft nicht sein kann, in dieser selbst gesucht werden müssen. Wir wollen also genau bestimmen, was überhaupt Gegenstand ist, um dann erklären zu können, wie er zu Stande kommt. Wir müssen erklären, wie überhaupt ein Gegenstand möglich ist, um bestimmen zu können, wie vermöge der reinen Begriffe ein Gegenstand der Erfahrung sich bildet. Die Frage der transscendentalen Deduction muß sich bis zu diesem Umfange erweitern.

* Vgl. Erste Ausgabe der Kritik der reinen Vern. Summarische Vorstellung der Deduction Bd. II. S. 659. 660.

Was also ist überhaupt Gegenstand? Jeder Gegenstand besteht aus einer Menge von Theilen, aus einem Mannigfaltigen, das in der Anschauung gegeben ist. Jeder ist in seinen Elementen anschaulich, diese mögen gegeben sein durch die reine Anschauung, wie bei den Objecten der Mathematik, oder in der empirischen Anschauung, in der Empfindung, wie bei allen übrigen Objecten. Und weil alle Objecte nur möglich sind durch Anschauung, so ist jedes in seinen Elementen mannigfaltig, denn in der Anschauung, in Raum und Zeit, ist nur Mannigfaltiges gegeben. Das Nebeneinander, das Nacheinander, das Zugleichsein Verschiedener schließt die Mannigfaltigkeit in sich. Aber das blos Mannigfaltige macht noch keinen Gegenstand. Gegenstand ist immer ein Ganzes, eine Einheit von Vorstellungen. Also kann die Vorstellung nur Gegenstand werden, wenn das Mannigfaltige der Anschauung zu einem Ganzen verbunden, zu einer Einheit verknüpft wird. Aber auch diese Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit oder zu einem Ganzen macht noch nicht den Gegenstand. Sobald ich die Theile beliebig verbinden, willkürlich so oder anders ordnen kann, wird als Resultat dieser Verbindung niemals ein Object zu Stande kommen. Erst damit ist der Begriff eines Gegenstandes vollkommen bestimmt: Gegenstand ist eine sinnliche Mannigfaltigkeit, verbunden zu einem Ganzen oder zu einer Einheit durch eine nothwendige Verknüpfung. Eine solche nothwendige Verknüpfung ist die allgemeine Bedingung, unter der allein das gegebene Mannigfaltige zur Einheit verbunden werden kann. Eine solche allgemeine Bedingung nennen wir Regel oder Gesetz: Regel, wenn darnach das Mannigfaltige auf bestimmte Weise verknüpft werden kann; Gesetz, wenn es auf die bestimmte Weise verknüpft werden muß. Jetzt können wir sagen: ein Gegenstand ist die regelmäßige oder gesetzmäßige Verknüpfung einer sinnlichen Mannigfaltigkeit zur Einheit. So wird z. B. das Dreieck dadurch ein Gegenstand,

daß seine geometrischen Elemente zu dieser bestimmten Figur nach einer Regel verknüpft werden. Wenn das Mannigfaltige durch die reine Anschauung gegeben ist, so entsteht durch die regelmäßige Verknüpfung desselben das mathematische Object. Wenn das Mannigfaltige in der Empfindung gegeben ist, so bildet die nothwendige Verknüpfung desselben das Wahrnehmungsobject, die sinnliche Erscheinung. Wenn als Mannigfaltiges diese Erscheinungen oder Wahrnehmungsobjecte selbst gegeben sind, so bildet deren nothwendige und gesetzmäßige Verknüpfung das Erfahrungsobject oder die Natur als den gesetzmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen. Die obige Frage: wie ist durch reine Begriffe ein Erfahrungsobject möglich? ist darum ganz gleichbedeutend mit der Frage: wie ist durch reine Begriffe Natur möglich?*

Doch zuvörderst muß die allgemeine Frage gelöst werden: wie ist überhaupt ein Object möglich? Es ist erklärt worden, was ein Object ist. Drei Bedingungen sind nöthig, damit ein Object zu Stande kommt: 1) das Mannigfaltige in der Anschauung, 2) die Vereinigung desselben durch Synthesis, 3) die Nothwendigkeit dieser Synthesis. Die Anschauung, für sich genommen, enthält nur Mannigfaltiges; die Synthesis vereinigt das Mannigfaltige; die nothwendige Synthesis macht diese Einheit objectiv, sie macht die Vorstellung zum Gegenstande oder sie fügt (denkt) der Anschauung den Gegenstand hinzu. Die Anschauung, für sich genommen, ist nicht synthetisch im Sinn einer wirklichen Vereinigung. Die Empfindung giebt einzelne Eindrücke; Raum und Zeit sind das Princip der durchgängigen Vielheit und Trennung, im Raum ist Alles nebeneinander, in der Zeit ist Alles nacheinander, und was zeitlich zugleich ist

* Prolegomena Theil II. § 36. „Wie ist Natur selbst möglich?“ Bd. III. S. 238—248.

oder zugleich wahrgenommen wird, vereinigt sich deßhalb noch nicht zu einer Vorstellung. Die Einheit der Vorstellung wird weder durch Anschauung noch durch Empfindung gegeben. Man kann der Sinnlichkeit, wie sich Kant ausdrückt, Synopsis aber nicht Synthesis beilegen. Wodurch also kommt die Synthesis oder die Einheit der Vorstellung zu Stande?

2. Die Einheit der Vorstellung.

Die Synthesis der Apprehension, der Einbildungskraft und des reinen Bewußtseins.

Das Mannigfaltige, welches zu einer Vorstellung zusammengefaßt werden soll, heiße a, b, c, u. s. f. So wird die erste Bedingung sein, daß jede dieser Vorstellungen aufgefaßt, eine zur anderen gefügt und so nacheinander die Reihe der Vorstellungen durchlaufen wird. Dieses Zusammenfassen der Theile nennt Kant die Apprehension. Ohne eine solche Apprehension ist gar keine Vereinigung des Mannigfaltigen, also keine Einheit der Vorstellung denkbar. Auch die Einheit des Raums und der Zeit will auf diese Weise vorgestellt werden. Die Synthesis der Apprehension ist darum rein, weil ohne sie selbst die Vorstellung von Raum und Zeit nicht möglich wäre. Die Vorstellung jeder mathematischen Größe setzt diese Apprehension voraus. Aber die Apprehension selbst setzt ein anderes Vermögen voraus, ohne welches sie nicht vollzogen werden könnte. Wenn ich schon alle Theile einer Vorstellung nach einander apprehendire, aber nicht im Stande bin, bei dem letzten zugleich den ersten, bei dem folgenden alle vorhergehenden vorzustellen, so hilft alle Synthesis der Apprehension nichts. Es ist also zu dieser Synthese ein Vermögen nöthig, welches das früher Angeschaute wieder vorstellt, das Bild desselben wieder hervorbringt, eine reproductive Einbildungskraft, die, wenn ich c anschaue, a und b mir vergegenwärtigt: sonst ist die Vereinigung zu einer ganzen

Vorstellung unmöglich. Es ist auch klar, daß schon die Vorstellung jeder mathematischen Größe diese reproductive Einbildungskraft voraussetzt. Daraus folgt, daß diese reproductive Synthesis ihrem Ursprunge nach rein oder a priori ist, daß sie zu „den transscendentalen Handlungen des Gemüths" gehört. „Es ist offenbar," sagt Kant, „daß, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe oder die Zeit von einem Mittag zum andern denke, oder auch eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich nothwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der andern fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehende (die ersten Theile der Linie, die vorhergehenden Theile der Zeit, oder die nacheinander vorgestellten Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können."*

Indessen ist das Zusammennehmen der Theile vermöge der Apprehension, die Wiedererzeugung der Vorstellungen vermöge der Einbildungskraft nicht im Stande, wirklich die Einheit der Vorstellung hervorzubringen. Ich apprehendire die einzelnen Theile, einen nach dem andern, ich vergegenwärtige mir bei den folgenden alle vorhergehenden, so daß die Reihe der Vorstellungen mir ganz vorschwebt, aber was verbürgt mir, daß die wiedererzeugten Vorstellungen auch genau dieselben sind als welche ich vorher gehabt habe, daß die reproducirten Vorstellungen vollkommen identisch sind mit den apprehendirten? Wenn sie nicht identisch sind, so kommen wir mit aller Reproduction nicht zur Einheit der Vorstellung. Was hilft es mir, a und b vermöge der reproductiven Einbildungskraft deutlich vorzustellen, während ich c anschaue, wenn ich doch nicht sicher bin, daß diese wieder-

* Erste Ausgabe der Kritik. Bd. II. S. 641 und 42.

erzeugten Vorstellungen wirklich a und b sind? Also zur Einheit der Vorstellung ist schlechterdings nöthig, nicht blos daß ich die früheren Vorstellungen wieder hervorbringe, sondern daß ich der Identität beider gewiß bin, d. h. daß ich in den jetzt vergegenwärtigten Vorstellungen die früheren vollkommen wiedererkenne, daß ich sie recognoscire. Was also zur Reproduction hinzukommen muß, um die Einheit der Vorstellung auszumachen, ist „die Recognition." Ihre Synthesis ist die Identität der Vorstellungen. Ohne dieselbe ist kein Object, auch keines der reinen Mathematik, denkbar. Mithin ist auch diese Synthesis der Recognition eine reine, die zu den transscendentalen Bedingungen der Erkenntniß gehört. Aber wie ist diese Recognition möglich, die weder im Wege der Apprehension noch der Einbildungskraft angetroffen wird? Welches Vermögen in uns setzt sie voraus?

Ich soll mir der Identität meiner Vorstellungen bewußt sein, soll vollkommen sicher sein: daß die Vorstellung, die ich im Zeitpunkt c mir vergegenwärtige, dieselbe ist, die ich im Zeitpunkt b hatte. Diese Recognition ist nur möglich durch mein Bewußtsein. Sie ist nicht eine Vorstellung, sondern die Vergleichung zweier Vorstellungen, d. h. ein Begriff. Kant bezeichnet daher diesen Act des Wiedererkennens als „die Synthesis der Recognition im Begriff." Setzen wir nun, daß mein Bewußtsein mit meinem Zustande sich fortwährend verändert, daß es in jedem Zeitpunkte ein anderes ist, so ist die Identität zweier Vorstellungen in verschiedenen Zeitpunkten offenbar unmöglich, also auch das Bewußtsein dieser Identität oder die Recognition. Dieses dem Wechsel der Zeit unterworfene, mit den Eindrücken veränderliche Bewußtsein wollen wir das empirische nennen. Es ist das Bewußtsein unserer jeweiligen Zustände, veränderlich wie diese, und wie alles Veränderliche in einer fortwährenden (continuirlichen) Veränderung begriffen. Durch das empirische Bewußtsein ist jene „Recognition ein Begriff," also

die Einheit der Vorstellung, also auch das Object überhaupt nicht möglich.

Die Identität zeitlich verschiedener Vorstellungen setzt nothwendig die Identität des Bewußtseins voraus: nämlich ein Bewußtsein, welches in allem Wechsel der Zeit und der Eindrücke unveränderlich dasselbe bleibt. Wenn ich selbst in jedem Augenblicke ein Anderer bin, so können nie zwei Vorstellungen, die ich in verschiedenen Augenblicken gehabt habe, dieselben sein. Dieses unveränderliche Bewußtsein heißt im Unterschiede von dem empirischen das reine. Dieses reine Bewußtsein ist die Bedingung, unter der allein Identität zeitlich verschiedener Vorstellungen, das Erkennen dieser Identität, die Recognition im Begriff, also überhaupt Gegenstand möglich ist: es ist zur Vollziehung des Objects die letzte und höchste Bedingung. Kant nennt das Bewußtsein nach dem Vorgange von Leibniz Apperception. Er unterscheidet die empirische Apperception von der reinen, welche letztere als die Bedingung, unter der allein Objecte möglich sind, aller Erfahrung nothwendig vorausgeht, also ursprünglich ist oder a priori. Alles Bewußtsein hat zu seinem Gegenstande unsere Vorstellungen und dadurch uns selbst. Das reine Bewußtsein erkennt die Identität zeitlich verschiedener Vorstellungen, was unmöglich wäre, wenn nicht unser eigenes Selbst, unabhängig von allem Wechsel seiner empirischen Zustände, wandellos dasselbe bliebe. Das reine Bewußtsein ist also näher bestimmt das reine, ursprüngliche Selbstbewußtsein, welches Kant die „transscendentale Apperception (synthetische Einheit der Apperception, transscendentale Einheit des Selbstbewußtseins u. s. f.)" nennt.*

Alle Vorstellungen, so verschieden sie sein mögen, sind in

* Erste Ausgabe. Nachträge. 3) Von der Synthesis der Recognition im Begriff. Bd. II. S. 642—647.

einem Punkte vereinigt: sie sind sämmtlich meine Vorstellungen. Sie gehören alle zu demselben einen Bewußtsein. Dieses Bewußtsein macht ihre synthetische Einheit. Das Bewußtsein meiner Selbst ist zugleich das Bewußtsein von dieser synthetischen Einheit aller meiner Vorstellungen. So bildet das reine Selbstbewußtsein den obersten Grundsatz aller Erkenntniß. Daß Ich in jedem Augenblicke gleich Ich ist: das ist der Grund, der Alles in ihm durchgängig verknüpft, die Vorstellungen unterscheidet und vergleicht, das Mannigfaltige überhaupt synthetisch vereinigt. Ich gleich Ich ist ein analytischer Grundsatz; Ich gleich der Einheit aller Vorstellungen ist ein synthetischer, und zwar der oberste synthetische Grundsatz alles Erkennens. Hier ergreift Kant den Punkt, von welchem später Fichte in seiner Wissenschaftslehre ausgeht. Das Ich als oberstes und erstes Princip des Wissens, als Grund aller Objectivität, ist von Kant an dieser Stelle erkannt und festgestellt worden.

3. Die nothwendige Einheit der Vorstellung. Transscendentale Apperception.

Das reine Bewußtsein und die productive Einbildungskraft.

Es ist jetzt ausgemacht, wie ein Object überhaupt möglich ist. Es ist nur möglich durch eine Synthesis dreifacher Art: die Zusammenfassung seiner Theilvorstellungen, die Reproduction der vergangenen, die Recognition der identischen. Die Zusammenfassung ist nur möglich durch die wahrnehmende Apprehension, die Reproduction ist nur möglich durch die Einbildungskraft, die Recognition durch das reine Selbstbewußtsein. Ohne diese dreifache Synthesis kann es zu gar keinem Objecte kommen, weder zu einem der bloßen Anschauung, noch zu einem der Wahrnehmung, noch zu einem der Erfahrung.

Es fehlt zur vollkommenen Erklärung der Sache noch ein Punkt. Die Synthesis oder Vereinigung der Vorstellungen ist

erklärt, noch nicht die nothwendige Synthesis, ohne welche die Einheit der Vorstellung nicht Gegenstand wird. Ich kann eine Reihe von Vorstellungen nacheinander apprehendiren, ich kann die ganze Reihe vermöge der Einbildungskraft mir vergegenwärtigen, ich kann vermöge des reinen Bewußtseins in den gegenwärtigen Vorstellungen die früheren wieder erkennen, also ich verbinde wohl die gegebenen Vorstellungen, aber ich verbinde sie beliebig, verknüpfe a mit b eben so zufällig, als ich es mit c, d u. s. f. verbinden kann, so kommt auf diesem Wege ein regelloser Haufe von Vorstellungen, aber kein geordnetes Ganze, ein Kaleidoskop, aber kein Bild zu Stande. Wenn also die Vereinigung nicht nach einer bestimmten Regel verfährt, nicht zu einer bestimmten Synthesis gezwungen ist, die das beliebige Verknüpfen ausschließt, so wird aus der Erscheinung nicht einmal ein Bild, geschweige denn aus Erscheinungen eine gesetzmäßige Erfahrung. Was also macht die Synthesis nothwendig?

Das Bild ist das Object der Wahrnehmung. Es setzt voraus, daß alle seine Theilvorstellungen zugleich gegenwärtig sind, was nur möglich ist durch die reproductive Einbildungskraft. Ohne Einbildungskraft ist selbst das Wahrnehmungsobject unmöglich. Sehr richtig bemerkt Kant: „daß die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psycholog gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen theils nur auf Reproductionen einschränkte, theils weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen und brächten Bilder der Gegenstände zu Wege, wozu ohne Zweifel außer der Empfänglichkeit der Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Function der Synthesis derselben erfordert wird.“ *

Die reproductive Einbildungskraft thut nichts anderes, als

* Ebendaselbst. Bd. II. S. 654. Anmerkung.

sie verknüpft verschiedene Vorstellungen, sie gesellt die eine zur anderen; d. h. sie associirt die Vorstellungen. Diese Association erlaubt die bunteste Reihe, und es ist nicht abzusehen, wie es auf diesem Wege zu einem geordneten und nothwendigen Bilde, zu einer objectiven Vorstellungseinheit kommen kann. Die Einbildungskraft müßte die Vorstellungen nothwendig verknüpfen, sie müßte gezwungen sein, mit der Vorstellung a die Vorstellung b, nicht ebenso gut c, d, u. s. f. zu verbinden. Dazu kann sie nur gezwungen werden durch die Vorstellungen selbst. Wenn diese in sich selbst zusammenhängen, durchgängig mit einander verknüpft sind, so kann die Einbildungskraft nicht anders als auf eine bestimmte Weise die Vorstellungen erzeugen und verbinden. Diese Verwandtschaft in den Vorstellungen selbst heiße die Affinität: so ist die Affinität der Grund einer objectiven oder nothwendigen Association. Aber was macht den Grund der Affinität, was giebt den Vorstellungen ihre durchgängige Einheit? Nichts anderes, als daß sie in der That in einem Bewußtsein verknüpft sind, also das reine Bewußtsein macht jenes objective Band der Vorstellungen, das der Einbildungskraft die Richtschnur giebt, wonach diese das Bild hervorbringt. Sie bringt das Bild hervor nach einer Regel, die das reine Bewußtsein giebt, d. h. sie bringt es nach einer ursprünglichen Regel hervor, und ist in dieser Rücksicht nicht reproductiv, sondern productiv; sie ist, weil sie nach Regeln verfährt, nicht blos anschauend oder wahrnehmend, sondern intellectuell. Ohne diese productive Einbildungskraft könnte niemals ein objectives Bild, d. h. eine objective Erscheinung zu Stande kommen, und ohne diese kein Gegenstand der Erfahrung. In diesem Sinne muß Kant behaupten, daß die productive Einbildungskraft der Grund der Erfahrung ist und das Band zwischen Sinnlichkeit und Verstand.*

* Ebendaselbst. III. Abschnitt. Bd. II. S. 650—659.

Aber wie können wir sagen, daß das reine Bewußtsein die Affinität der Erscheinungen begründet? Erscheinungen sind Nichts für sich, sondern für jemand, dem sie erscheinen, sie sind Vorstellungen, die ein Bewußtsein voraussetzen. Dieses Bewußtsein im Unterschiede von den Erscheinungen, deren Bedingung es ausmacht, ist das reine Bewußtsein. Die Erscheinungen müssen ihrer Bedingung entsprechen, sie müssen mit dem reinen Bewußtsein übereinstimmen, sie müssen mit andern Worten in einem und demselben Bewußtsein vereinigt werden können. Das wäre unmöglich, wenn es keine Einheit in den Erscheinungen gäbe. Ohne Einheit und gesetzmäßige Verknüpfung in den Erscheinungen könnte es kein reines Bewußtsein und ohne dieses überhaupt keine Erscheinungen geben. Die Verknüpfung zwischen Erscheinungen und reinem Bewußtsein ist dasselbe als die gesetzmäßige Verknüpfung der Erscheinungen, als deren Zusammengehörigkeit, deren transscendentale Affinität, welche gleichsam den Verstand der Einbildungskraft ausmacht. „Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus, sofern es blos möglich ist, sich ihrer bewußt zu werden, und alles Bewußtsein gehört ebensowohl zu einer allbefassenden reinen Apperception, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen innern Anschauung, nämlich der Zeit. Diese Apperception ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muß, um ihre Function intellectuell zu machen.“ *

V. Die Summe der Deduction. Der reine Verstand und die Kategorien.

Wir haben oben gezeigt, daß kein Gegenstand der Erfahrung, also auch keine Erfahrung möglich ist ohne das Wiedererkennen der Vorstellungen, ohne die Recognition im Begriff. Diese

* Ebendaselbst. S. 656.

Recognition war nur möglich durch das reine Bewußtsein. Nur das reine Bewußtsein kann Vorstellungen vergleichen und deren Einheit oder Unterschied erkennen. Alles Vergleichen von Vorstellungen ist urtheilen. Alle Urtheile ohne Ausnahme vereinigen Vorstellungen in einem Bewußtsein. Das reine Bewußtsein also macht die Form der Urtheile, und die Urtheilsformen waren die Kategorien. Also sind die Kategorien diejenigen Formen, in welchen das reine Bewußtsein das Mannigfaltige der Erscheinung vereinigt, sie sind die Bedingungen, unter denen im reinen Bewußtsein die Erscheinungen verknüpft werden, also die Regeln oder Gesetze dieser Verknüpfung. Nun heißt verknüpft sein im reinen Bewußtsein so viel als objectiv verknüpft sein. Was das reine Bewußtsein vereinigt, das ist eben deshalb in jedem Bewußtsein vereinbar und nothwendig zu vereinigen; das gilt ebendeshalb unabhängig von dem empirischen Bewußtsein, das so verschieden ist, als die Individuen; das gilt für das Bewußtsein als solches, d. h. es gilt objectiv. Aus diesem Grunde also sind die Kategorien die Bedingungen, unter denen allein Erscheinungen objectiv verknüpft werden können, d. h. sie sind die Bedingungen der Erfahrungsurtheile und der Erfahrungsobjecte: sie sind die Gesetze, nach denen die Erscheinungen unter sich verknüpft sind. Nennen wir diesen gesetzmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen Natur — und was könnte die Natur anders bedeuten? — so sind die Kategorien die Bedingungen der Natur, so ist der reine Verstand als das Vermögen der Regeln, wornach alle Erscheinungen verknüpft werden müssen, der Gesetzgeber der Natur. Dies zu beweisen, war die Aufgabe der transscendentalen Deduction, die hiermit vollständig gelöst ist.*

* „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor." Prolegomena. Th. II. § 36. Schluß. Bd. III. S. 240.

VI. Kategorien und angeborne Ideen: Der kritische Idealismus.

Was die Lehre von den Kategorien betrifft, so setzt sich die kritische Philosophie den beiden Richtungen der dogmatischen auf gleiche Weise entgegen. Die Kategorien sind nicht, wie die Sensualisten gewollt haben, Erfahrungsbegriffe, so wenig als Raum und Zeit. Sie können nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden, da sie die Bedingungen sind aller Erfahrung. Der Versuch einer solchen Ableitung ist, wie Kant sich gut ausdrückt, eine generatio aequivoca der Begriffe, ähnlich dem Versuch, das Lebendige aus dem Leblosen herzuleiten. Es gab eine Zeit, wo Kant mit Hume übereinstimmte, daß die Causalität ein Erfahrungsbegriff sei. Jetzt hat er erkannt, daß die Causalität aus der Erfahrung herleiten so viel heißt als Raum und Zeit aus der Wahrnehmung schöpfen, daß in beiden durch einen circulus vitiosus das zu Erklärende vorausgesetzt wird. Die Causalität ist nicht das Product der Erfahrung, sondern deren Bedingung: nicht sie wird erfahren, sondern sie macht Erfahrung. Das ist in Rücksicht der Kategorien der Unterschied zwischen Kant und Hume, zwischen Kritik und Skepsis.

Die Kategorien sind ursprüngliche Begriffe, wie Raum und Zeit ursprüngliche Anschauungen. Es könnte dem Ausdrucke nach scheinen, als ob beide der menschlichen Vernunft eingepflanzt oder angeboren seien. Dies war rücksichtlich der Erkenntnißbegriffe die Ansicht der dogmatischen Idealisten von Cartesius bis Wolf. Kant hat bereits in der transscendentalen Aesthetik die ursprünglichen Anschauungen von Raum und Zeit gegen die Möglichkeit einer solchen Ansicht gewahrt. Es heißt den Weg einer „faulen Philosophie“ nehmen, wenn man sich jede gründliche Erklärung der Sache als etwas Vergebliches erspart durch die Berufung

auf das angeborne Datum.* Raum und Zeit sind die ursprünglichen Handlungen der anschauenden Vernunft, die Kategorien sind die ursprünglichen Handlungen des reinen Verstandes. Wären sie angeborne Ideen, so wären sie blos subjectiv, und dann wäre die Uebereinstimmung zwischen diesen Ideen und den Dingen, also die Erkenntniß, schlechterdings unbegreiflich, sie müßte für eine wunderbare Präformation oder Harmonie gelten, womit nichts erklärt und alle kritische Untersuchung für immer ausgeschlossen ist. Die Kategorien sind keineswegs dem menschlichen Verstande angeboren, sondern sie sind nur durch den reinen Verstand, sie sind dessen nothwendige Functionen oder Handlungen. Wie die mathematischen Größen nur sind, indem sie angeschaut oder construirt werden, so sind die reinen Begriffe nur, indem sie gedacht werden. Was durch sie gedacht wird, ist nicht das einzelne Ding, das nur angeschaut und vermöge der Einbildungskraft vorgestellt werden kann, sondern die Verknüpfung oder der Zusammenhang der Erscheinungen. Wenn man also die Objectivität des reinen Bewußtseins oder der transscendentalen Apperception begriffen hat, so ist eben dadurch die Objectivität der Kategorien begriffen. Die ganze kantische Deduction, um sie in ihren Hauptpunkten zu fassen, läuft darauf hinaus: daß alle Erscheinungen lediglich subjective Vorstellungen sind, und Nichts objectiv ist, als das reine Bewußtsein und dessen verknüpfende Functionen.**

* Tandem quasi sponte cuilibet oboritur quaestio, utrum conceptus uterque sit connatus an acquisitus. Posterius quidem per demonstrata jam videtur refutatum, prius autem, quia viam sternit philosophiae pigrorum, ulteriorem quamlibet indagationem per citationem causae primae irritam declarantis, non ita temere admittendum est. Qu. sequ. De mundi sensib. etc. Sect. III. coroll. pg. 147.

** Vgl. Krit. d. r. Vern. II. Ausgb. § 27. Bd. II. S. 150—153.

Viertes Capitel.

Transscendentale Analytik: Die Analytik der Grundsätze.

Die Lehre vom Schematismus und von den Grundsätzen des reinen Verstandes.

Die beiden ersten Aufgaben der Analytik sind gelöst: die reinen Begriffe sind entdeckt und ihre objective Geltung bewiesen. Sie haben, wie Raum und Zeit, die Geltung der empirischen Realität. Raum und Zeit durften angewendet werden auf alle Erscheinungen als Gegenständen der Anschauung; die Kategorien dürfen angewendet werden auf alle Erscheinungen als Gegenständen der Erfahrung. Raum und Zeit *machen die Erscheinung* als Object der Anschauung; daher ihre Geltung. Die Kategorien *machen die Erfahrung*; daher gelten sie für alle mögliche Objecte derselben. Alle Erfahrung besteht in einer nothwendigen und allgemeinen Verknüpfung der Erscheinungen; diese Verknüpfung der Erscheinungen sind allemal wir selbst, das heißt unser Bewußtsein. Es kommt darauf an, *welches* Bewußtsein die Verknüpfung macht, ob das empirische oder das reine, ob Ich, das wahrnehmende Subject, verknüpft, oder Ich, das denkende Subject. Ist die Synthese nur ein empirisches (vorübergehendes) Bewußtsein, so ist sie zufällig und particular, wie dieses, so ist ihr Urtheil ein bloßes Wahrnehmungsurtheil. Wird dagegen

die Synthese vollzogen durch das reine und allgemeine Bewußtsein, welches in jedem dasselbe eine ist, so ist sie wie dieses allgemein und nothwendig, so ist ihr Urtheil objectiv gültig oder ein Erfahrungsurtheil. Nun sind die Kategorien die Begriffe oder Regeln dieses reinen Verstandes: darum ist klar, daß sie in aller Erfahrung gelten, weil sie alle Erfahrung bedingen.

I. Die Anwendung der Kategorien. Transscendentale Urtheilskraft.

Die Kategorien sind die Regeln der Erfahrungswissenschaft, deren Gegenstand die Natur ist, wie es Regeln der Grammatik giebt, deren Gegenstand die Sprache ist. In beiden Fällen sind die Regeln die Bedingungen, nach denen die Gegenstände, — dort die Dinge hier die Worte, — gebildet und verknüpft werden. Man kann die Regeln der Grammatik sehr gut wissen und doch nicht im Stande sein, richtig zu sprechen und zu schreiben. Ein Anderes ist die Kenntniß der Regeln, ein Anderes deren richtige Anwendung. Um die Regel richtig anzuwenden, muß man die gegebenen Fälle durch die Regel vorstellen oder unter dieselbe richtig subsumiren können. Dieser Fall paßt unter diese Regel: das ist eine Subsumtion oder ein Urtheil, welches nur möglich ist durch die Urtheilskraft des menschlichen Verstandes. Ohne diese Urtheilskraft ist keine Anwendung der Kategorien auf die sinnlichen Objecte, d. h. keine Erfahrung, möglich. Also gehört diese Urtheilskraft zu den Bedingungen, die aller Erfahrung vorausgehen. In dieser Rücksicht nennt sie Kant „transscendentale Urtheilskraft."*

Aber die transscendentale Urtheilskraft setzt eine Bedingung

* Kritik der reinen Vernunft. Tr. Anal. II. Buch. Bd. III. S. 154—157.

voraus, ohne welche sie nicht urtheilen kann. Sie soll die Regeln des reinen Verstandes auf die Erscheinungen anwenden, sie soll diese unter jene subsumiren oder die Erscheinungen durch Kategorien vorstellen. Darin besteht das transscendentale Urtheil. Nun sind die Erscheinungen durchaus sinnlich, sie entspringen aus der Anschauung; die Kategorien sind durchaus intellectuell, sie entspringen aus dem reinen Verstande: also beide sind verschieden der Gattung nach, sie können nicht ungleichartiger sein als sie sind. Wie also ist es möglich, ein Subject durch ein Prädicat vorzustellen, das mit der Gattung des Subjects gar nichts gemein hat? Wie ist es möglich, Erscheinungen durch Kategorien zu denken? Hier liegt die Schwierigkeit. Wenn die Subsumtion der Erscheinungen unter reine Begriffe **nicht** möglich ist, so hilft die bewiesene Objectivität der letztern nichts; wir haben die Regeln zwar, welche die Erfahrung machen, aber wir können diese Regeln nicht anwenden, und so sind sie unbrauchbar, wie das Gold des Midas.

1. Die Möglichkeit der Anwendung. Bild. Schema.

Die Frage heißt: wie können reine Begriffe auf sinnliche Dinge angewendet werden? Gleichartige Vorstellungen lassen sich verknüpfen, ich kann vom Teller urtheilen, daß er cirkelförmig ist. Aber wie soll ich ungleichartige Vorstellungen verknüpfen? Wie läßt sich von der Sonne urtheilen, daß sie **Ursache** z. B. der Wärme ist? Es müßte, um das transscendentale Urtheil zu ermöglichen, gleichsam eine Brücke gegeben sein, die vom Verstand in die Sinnlichkeit, aus der Region der reinen Begriffe in die Region der sinnlichen Dinge und umgekehrt hinüberleitet: ein mittleres Vermögen zwischen beiden, welches die sinnlichen Objecte dem Verstande zuführt. Dieses mittlere Vermögen, dieses Band zwischen Sinnlichkeit und Verstand, ist in der productiven Einbildungskraft bereits entdeckt. Wenn also die Kategorien

überhaupt auf die Erscheinungen anwendbar sein sollen, so können sie es nur sein durch das Medium der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft müßte im Stande sein, was der reine Verstand von sich aus niemals vermag: die Kategorien bildlich darzustellen oder zu versinnlichen und eben dadurch den Erscheinungen gleichartig zu machen.

Das Bild im eigentlichen Sinn ist allemal der vollkommene Ausdruck einer sinnlichen Erscheinung. Bilder in diesem Sinn giebt es nur von den angeschauten Objecten, nie von Begriffen. Nicht einmal die mathematischen Begriffe, die unmittelbar aus der Anschauung hervorgehen, noch weniger die empirischen (Gattungs-) Begriffe, die, je allgemeiner sie sind, um so weiter von der Anschauung abstehen, lassen sich bildlich darstellen. Um wie viel weniger also die Kategorien, welche reine Begriffe sind und gar nicht aus der Anschauung entspringen! Der Begriff eines Dreiecks ist das Dreieck überhaupt, das sowohl rechtwinklig als schiefwinklig sein kann. Das angeschaute, construirte Dreieck ist nothwendig entweder das eine oder andere, und dasselbe gilt von dem wirklichen Bilde des Dreiecks. Von dem Begriffe Dreieck giebt es kein Bild. Noch weniger giebt es ein Bild von dem Begriffe Mensch, Thier, Pflanze u. s. f. Denn das wirkliche Bild ist immer ein bestimmtes Individuum, welches der Begriff nicht ist. Doch ist unsere Einbildungskraft unwillkürlich aufgelegt und thätig, jene Begriffe sowohl der Mathematik als der Erfahrung, die sie bildlich nicht vorstellen kann, figürlich vorzustellen. Sie entwirft deren Gestalt gleichsam in ihren Umrissen oder Conturen, sie giebt uns gleichsam ein Monogramm jener Begriffe, da sie uns deren Bilder nicht geben kann: die sinnlichen Erscheinungen kann sie malen, die Begriffe nur zeichnen in allgemeinen Umrissen. Es ist dies, sagt Kant, „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie

unverdeckt vor Augen legen werden.“* Dieses Monogramm heiße im Unterschiede vom Bilde ein Schema. So ist unsere Frage, ob es vermöge der Einbildungskraft Schemata der reinen Begriffe giebt?

2. Die Zeit als Schema der Kategorien.

Dieses Schema wäre die einzige Bedingung, unter der die reinen Begriffe sich versinnlichen, also auf Erscheinungen anwenden, also überhaupt Erfahrungen machen lassen. Dieses Schema wäre also eine Bedingung aller Erfahrung und deshalb transscendental oder a priori, es müßte mithin ein Product der reinen Einbildungskraft sein. Dieses Schema müßte den Begriffen entsprechen, indem es, wie diese, a priori auf alle Erscheinungen geht; es müßte den Erscheinungen entsprechen, indem es, wie diese, anschaulicher Natur ist. Nun giebt es eine Form, die a priori alle Erscheinungen in sich begreift und zugleich selbst Anschauung ist: diese einzige Form ist die Zeit. Die Zeitbestimmung ist darum das einzig mögliche transscendentale Schema. Welches also sind die Zeitbestimmungen, in denen die Einbildungskraft die reinen Begriffe versinnlicht oder schematisirt?

Alle Erscheinungen sind in der Zeit. Jede hat eine gewisse Zeitdauer, d. h. sie bleibt, während eine gewisse Zeit vergeht. Diese ihre Dauer ist eine Zeitreihe; die Vorstellung der Zeitreihe entsteht durch die successive Addition der gleichen Zeittheile, deren jeder Eines ist. Diese Addition von Eins zu Eins giebt die Zahl. — Jede Erscheinung, während sie dauert, erfüllt die Zeit und bildet in dieser Rücksicht den bestimmten Zeitinhalt. Die Erscheinungen erfüllen die Zeit nicht auf gleiche Weise, sondern sie haben ein bestimmtes Zeitverhältniß; die eine bleibt,

* Ebendaselbst. Vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Bd. II. S. 160.

während die andern gehen, oder sie folgen einander, oder endlich sie sind zugleich da. Dieses Zeitverhältniß heiße die Zeitordnung. Endlich begreift die Zeit das Dasein der Erscheinungen auf eine bestimmte Weise in sich, die Erscheinung ist entweder irgendwann oder in einem bestimmten Zeitpunkt oder zu aller Zeit. Diese Zeitbestimmung heiße der Zeitinbegriff. Damit sind alle möglichen Zeitbestimmungen erschöpft: sie sind Zeitreihe (Zahl), Zeitinhalt, Zeitordnung, Zeitinbegriff. Jede Erscheinung hat eine gewisse Zeitgröße, bildet einen gewissen Zeitinhalt, nimmt zu andern ein gewisses Zeitverhältniß ein, und hat ein gewisses Zeitdasein.

3. Der Schematismus des reinen Verstandes.

Vergleichen wir jetzt diese Zeitbestimmungen mit den reinen Begriffen, so correspondirt die Zahl der Quantität, der Zeitinhalt der Qualität (den Empfindungen welche die Zeit erfüllen), die Zeitordnung der Relation, der Zeitinbegriff endlich der Modalität. Die Zahl ist das Schema der Quantität. Der Zeitinhalt ist als erfüllte Zeit das Schema der Realität, als leere das der Negation. Die Zeitordnung ist ein dreifaches Verhältniß. Die eine Erscheinung bleibt, während die andern vergehen. Jene beharrt, diese wechseln. Die Beharrlichkeit im Wechsel ist das Schema der Substanz und der Accidenzen. Die Succession der Erscheinungen, wenn sie nach einer Regel erfolgt, ist das Schema der Causalität. Und das regelmäßige Zugleichsein der Erscheinungen ist das Schema der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Endlich das Dasein in einem beliebigen Zeitpunkt ist das Schema der Möglichkeit, das Dasein in einem bestimmten Zeitpunkt ist das Schema der Wirklichkeit, das Dasein in aller Zeit (immer) ist das Schema der Nothwendigkeit.

Diese Schemata sind es, welche alle Erscheinungen bestimmen und zugleich den Kategorien entsprechen, also gleichsam nach

beiden Seiten zu offen sind, nach der Region der sinnlichen Dinge und nach der der reinen Begriffe. Sie machen die Erscheinungen und die Kategorien einander zugänglich. Der Verstand verknüpft die Erscheinungen vermöge der Kategorien; er subsumirt die Erscheinungen unter die Kategorien vermöge der Schemata, d. h. er urtheilt durch die Schemata der reinen Einbildungskraft. Dieses Verfahren nennt Kant „den Schematismus des Verstandes.“ Jetzt sind nicht blos die Regeln gegeben, sondern auch die Richtschnur ihrer Anwendung. Erscheinungen, welche regelmäßig zugleich sind, werde ich nicht verknüpfen durch Ursach und Wirkung; Erscheinungen, welche in der Zeit vergehen, werde ich nicht vorstellen durch den Begriff der Substanz; Erscheinungen, welche zu aller Zeit stattfinden, werde ich nicht als blos mögliche beurtheilen.

II. Das Princip aller Grundsätze des reinen Verstandes.

Die Möglichkeit der Erfahrung.

Der transscendentalen Urtheilskraft steht also nichts mehr im Wege. Es ist bewiesen, daß durch die Kategorien und allein durch sie alle Erscheinungen verknüpft werden dürfen und müssen; es ist bewiesen, daß durch die Kategorien vermöge der Schemata alle Erscheinungen vorgestellt werden können. Damit ist die Erkenntniß der Erscheinungen oder die Erfahrung begründet, sowohl von Seiten ihrer objectiven als subjectiven Möglichkeit. Jetzt ist das Problem der Analytik so weit gelöst, daß aus den reinen Verstandesbegriffen die Grundsätze geschöpft oder gebildet werden können. Nachdem dargethan ist, daß von allen Erscheinungen die Kategorien gelten müssen, so wird man von allen Erscheinungen die Kategorien aussagen dürfen, und eine solche Aussage von strenger, ausnahmsloser Allgemeinheit ist ein Grundsatz. Es wird so viele Grundsätze geben müssen als es Grundbegriffe giebt; es muß von allen Erscheinungen ohne Ausnahme

Quantität, Qualität, Relation, Modalität ausgesagt werden. Also werden sich die Grundsätze unterscheiden, wie die Begriffe. Diese Grundsätze sind unabhängig von aller Erfahrung; sie sind Aussprüche der transscendentalen Urtheilskraft, die von ihrem Rechte Gebrauch macht: sie sind also *Grundsätze des reinen Verstandes*. Aber was sie aussagen, gilt nur von Erscheinungen, sie sind mithin Grundsätze nur der Erfahrungswissenschaft. Und da die letztere gleich der Naturwissenschaft ist, so können sie Grundsätze der reinen Naturwissenschaft genannt werden. Der Tafel der Kategorien entspricht die „reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft.“ * Es sind die Grundsätze der reinen Physik, deren Möglichkeit die transscendentale Analytik untersucht und erklärt.

Man wird die schwierige Lehre von den Grundsätzen mit vollkommener Deutlichkeit einsehen, wenn man sie unter dem einfachsten Gesichtspunkte begreift. Lassen wir daher die Topik der Kategorien bei Seite, die überall mehr der Systematik als der Kritik dient. Zwar sind sie für die Ordnung der Grundsätze der natürliche Rechtstitel, doch giebt es einen Weg, der nach der strengen Richtschnur der Kritik am sichersten in die Grundsätze einführt. Sie lassen sich alle von einem einzigen ableiten. Die ganze bisherige Untersuchung, die Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe, deren Deduction und Schematismus, faßt sich zusammen in ein einziges Resultat: *die Möglichkeit der Erfahrung ist bewiesen*; die Bedingungen sind ausgemacht, unter denen allein Erfahrung stattfindet. Nun ist ganz klar, daß ohne Erfahrung auch kein Gegenstand der Erfahrung (nichts Erfahrbares) möglich ist. Ohne Erfahrung giebt es keine Gegenstände der Erfahrung, wie es ohne sinnliche Wahrnehmung keine wahrnehmbare oder sinnliche Dinge giebt. Es ist ganz

* Prolegomena. II. Theil § 21. Bd. III. S. 221.

klar, daß alle Gegenstände der Erfahrung unter den Bedingungen der Erfahrung selbst stehen, daß die Bedingungen der Erfahrung zugleich gelten für alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung. Dieser Satz ist ein Grundsatz, und zwar der oberste Grundsatz aller realen Erkenntniß oder aller synthetischen Urtheile, also selbst nicht logischer, sondern metaphysischer Art: es ist der Grundsatz, in dem alle übrigen enthalten sind, aus dem sie einfach folgen.*

Welches sind die Bedingungen einer möglichen Erfahrung? Daß es Erscheinungen giebt als die einzigen Gegenstände der Erfahrung und eine nothwendige Verknüpfung derselben. Es muß daher grundsätzlich geurtheilt werden, daß alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung 1) Erscheinungen sind und 2) als solche in einer nothwendigen Verknüpfung stehen. Nun sind alle Erscheinungen angeschaute Empfindungen: sie sind also 1) angeschaut, 2) empfunden; sie sind in der ersten Rücksicht quantitativ, in der zweiten qualitativ bestimmt. Alle Erscheinungen stehen in einem nothwendigen Verhältniß 1) untereinander, 2) zu unserem Bewußtsein oder zu unserer Erkenntniß; sie haben in der ersten Rücksicht eine nothwendige Relation, in der zweiten eine nothwendige Modalität. Es wird also unter jedem dieser vier Gesichtspunkte, die mit den Kategorien zusammenfallen, von allen Gegenständen möglicher Erfahrung ein Grundsatz gelten müssen.

III. Das Axiom der Anschauung.

Der erste Grundsatz lautet: alle Gegenstände möglicher Erfahrung sind angeschaut, sie sind als Gegenstände der Anschauung in Raum und Zeit, also Größen, wie Alles in Raum und Zeit. Alle Raumgrößen sind zusammengesetzt aus lauter Raumtheilen, alle Zeitgrößen aus lauter Zeittheilen, d. h. diese Größen sind zusammengesetzt aus lauter gleichartigen Theilen, sie können nur

* Kritik der reinen Vernunft. Bd. II. S. 168—171.

vorgestellt werden, indem wir sie aus diesen Theilen zusammensetzen oder diese Theile successive den einen zum andern hinzufügen. Es ist also die Vorstellung der Theile, welche die Vorstellung des Ganzen, z. B. einer Linie, eines gewissen Zeitraums, möglich macht. Eine solche durch Zusammensetzung der Theile gebildete Größe ist ebendeshalb ausgedehnt oder extensiv. Und so läßt Kant seinen ersten Grundsatz erklären: alle Anschauungen sind extensive Größen. Die Anschauung von Raum und Zeit ist a priori, und ebenso Alles, das unmittelbar aus ihr folgt. Deshalb nennt Kant diesen ersten Grundsatz „Axiom der Anschauung." Alles Angeschaute ist extensiv. Alles Extensive ist theilbar, und zwar in's Unendliche theilbar. Also ist nichts Untheilbares angeschaut, und nichts Angeschautes untheilbar. Mit andern Worten: Atome können nie Anschauungen, also nie Erscheinungen, also niemals Gegenstände möglicher Erfahrung sein. Atome sind nicht Gegenstände, sondern Hirngespinnste metaphysischer Speculation, die eine wohlbedachte Naturwissenschaft niemals unter ihre Grundsätze aufnehmen darf. Im Gegentheil, der erste Grundsatz einer reinen Naturwissenschaft unter kritischem Gesichtspunkte widerspricht den Atomen. Sie mögen an sich möglich sein, empirisch oder als Gegenstände unserer Erkenntniß sind sie nicht möglich.*

IV. Anticipation der Wahrnehmung.

1. Die Empfindung als intensive Größe.

Der zweite Grundsatz wird sich aus dem Urtheile entwickeln, daß alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung, weil sie Erscheinungen sein müssen, darum nothwendig auch Empfindungen sind. Die Anschauung macht die Form, die Empfindung macht

* Ebendaselbst. S. 174—178. Prolegomena Theil II. § 24. Bd. III. S. 225.

den Inhalt einer Erscheinung. Die Form jeder Erscheinung ist a priori; der Inhalt dagegen oder das Reale in der Erscheinung ist als ein sinnliches Datum von Außen gegeben (d. h. nicht durch die bloße Vernunft gemacht) oder a posteriori. Wie ist es möglich, von solchen Wahrnehmungsobjecten etwas a priori zu behaupten? Wie ist überhaupt, was den Inhalt der Erscheinungen, d. h. die Empfindungen, betrifft, ein Grundsatz möglich? Er wäre nur dann möglich, wenn wir von allen unseren Empfindungen, gleichviel welche sie sein mögen, etwas mit voller Gewißheit voraussagen können, wenn sich eine Bedingung anticipiren läßt, ohne welche auch das Reale in unserer Wahrnehmung niemals gegeben sein kann. Ein solcher Grundsatz wäre kein Axiom der Anschauung, sondern, wie Kant sich ausdrückt, „eine Anticipation der Wahrnehmung."

In keinem Falle läßt sich voraussagen, was wir empfinden, einfach deshalb nicht, weil wir den Inhalt unserer Empfindungen nicht machen, sondern empfangen. Wohl aber läßt sich bestimmen, wie wir unter allen Umständen empfinden müssen. Nicht der Inhalt, aber die Form der Empfindung läßt sich anticipiren. Was auch das Reale in der Empfindung sei, in jedem Falle wird es in der Zeit empfunden. Ihrer Form nach müssen alle Empfindungen die Zeit erfüllen oder einen Zeitinhalt ausmachen. Was in der Zeit existirt, ist nothwendig Größe. Darum sind, abgesehen von ihrer Beschaffenheit oder Qualität, alle Empfindungen ihrer Form nach Größen. Aber die Größe der Empfindung entsteht nicht, wie die der Anschauung, durch die successive Zusammenfügung der gleichartigen Theile, sonst könnte eine Empfindung nur in einer Zeitreihe vorgestellt oder apprehendirt werden. Aber sie wird in jedem Augenblicke ganz vorgestellt. Oder welche Theile sollen zusammengesetzt werden, um etwa die Empfindung roth, süß, schwer, warm u. s. f. zu haben? Offenbar ist jeder dieser Theile die ganze Empfindung.

Alle Empfindungen sind Größen, weil sie die Zeit erfüllen, aber sie sind nicht solche Größen, deren ganze Vorstellung nur durch eine successive Apprehension der Theile zu Stande kommt, d. h. sie sind nicht extensive Größen. Vielmehr ist in jedem Augenblick die ganze Empfindung da. Entweder sie ist ganz oder gar nicht. Entweder ich empfinde roth, schwer, warm u. s. f., oder ich habe diese Empfindungen nicht; in keinem Falle ist eine Zeitreihe und eine allmälige Apprehension der Theile nöthig, um jene Empfindungen zu erzeugen. Wir wollen das Vorhandensein bestimmter Empfindungen Realität und deren gänzlichen Mangel Negation nennen: so ist klar, daß die Realität der Empfindung unmöglich eine extensive Größe sein kann, weil sie in jedem Augenblicke, den sie erfüllt, ganz und vollständig da ist. Aber sie ist nicht in jedem Augenblicke in derselben Stärke vorhanden, sie kann wachsen und abnehmen, ihr Größenzustand kann steigen und fallen, zuletzt mit der Empfindung selbst völlig verschwinden. So ist jede Empfindung verschiedener Größenzustände fähig, aber in jedem dieser Größenzustände ist sie ganz und vollständig da, die Größenunterschiede sind nicht ihre Theile, sondern ihre Stufen oder Grade. Die Empfindung selbst ist mithin eine intensive Größe oder ein Grad. „Der Grundsatz, welcher alle Wahrnehmungen als solche anticipirt, heißt so: in allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht (realitas phaenomenon) eine intensive Größe, d. i. einen Grad.“

Ist die Empfindung in einem gewissen Größenzustande vorhanden, so ist dies ihre Realität; ist sie in gar keinem Größenzustande vorhanden, so ist dies ihre Negation. Ihre Größenveränderung oder ihre Vielheit ist daher Annäherung zur Negation. Die Realität ist die Voraussetzung, unter der diese Unterschiede, diese Annäherung zur Negation, diese Vielheit in

der Größe möglich ist. Bei der Anschauung waren es die vielen unterschiedenen Theile, deren Zusammenfügung die ganze Vorstellung bildet. Bei der Empfindung ist es die ganze Vorstellung, die erst die Vielheit der Unterschiede ermöglicht. Darum sind alle Anschauungsgrößen extensiv, alle Empfindungsgrößen intensiv.*

Setzen wir den Größenzustand einer Empfindung gleich Null, so ist die Empfindung in gar keinem Grade vorhanden, d. h. sie ist gar nicht vorhanden, es wird nichts empfunden, es ist eine vollkommene leere Empfindung, die so gut ist als keine. Das Leere ist kein Gegenstand der Empfindung. Dieser Satz folgt nothwendig aus der Anticipation der Wahrnehmung. Das Leere kann nicht empfunden, also auch nicht erfahren werden. Mithin ist der leere Raum oder die leere Zeit niemals ein Gegenstand möglicher Erfahrung; es ist mithin unmöglich, den Begriff eines leeren Raumes oder einer leeren Zeit unter die Grundsätze der Naturwissenschaft aufzunehmen. Vielmehr müssen diese Grundsätze unter kritischem Gesichtspunkt jene Begriffe verneinen. Sie vertragen sich nicht mit den Bedingungen einer möglichen Erfahrung. Unmöglich können sie auf Gegenstände der Erfahrung angewendet oder, was dasselbe heißt, zu physikalischen Erklärungen gebraucht werden.**

2. Die intensiven Größen in der Naturwissenschaft.

Gewisse Naturforscher haben gemeint, die Möglichkeit des leeren Raumes oder leerer Räume annehmen zu müssen, um mit der Hilfe dieses Begriffs die Naturerscheinungen zu erklären. Man muß ihnen einwenden, daß 1) die leeren Räume niemals Gegenstände einer möglichen Wahrnehmung sind, daß schon deshalb die Annahme der Porosität eine bloße, auf keinerlei

* Kritik d. r. Vern. Bd. II. S. 178—180.

** Ebendaselbst. S. 183.

Erfahrung gegründete Fiction, also nichts ist als eine in die Luft gebaute Hypothese; daß 2) diese Hypothese die fraglichen Naturerscheinungen nicht erklärt; daß 3) diese Erscheinungen sehr gut ohne jene Hypothese erklärt werden können.

Die Thatsache nämlich ist: daß Materien, welche denselben Raum einnehmen, sehr verschieden sind in Ansehung ihrer Quantität, Dichtigkeit, Schwere, Undurchdringlichkeit u. s. f., daß bei derselben Raumgröße oder bei gleichem Volumen etwa die Dichtigkeit zweier Körper verschieden ist. Nun übersetzen jene Naturforscher die Dichtigkeit durch Menge der Theile, und erklären demnach, daß in demselben Volumen dort mehr, hier weniger Theile befindlich sind. Also müssen gewisse Raumtheile gar nicht erfüllt d. h. leer sein, es muß mithin zwischen den Theilen der Materie leere Räume oder Poren geben; die Körper erfüllen ihr Volumen nicht auf gleiche Weise, ihre Raumerfüllung oder ihre extensive Größe ist verschieden. So wird aller Unterschied der physikalischen Eigenschaften zurückgeführt auf Unterschiede der extensiven Größe, und daraus erklärt. Es wird also von jenen Naturforschern die Voraussetzung gemacht, daß alle Unterschiede der Materien nur extensiv seien, daß mithin das Reale im Raum, die Materie selbst, überall einerlei sei. Nur unter dieser Voraussetzung sind sie gezwungen, jene Hypothese der leeren Räume zu machen, die alle Möglichkeit der Erfahrung überschreitet und im üblen Sinn metaphysisch ist. Man begreift, daß besonders die mathematischen und mechanischen Naturforscher es lieben, die physikalischen Unterschiede auf extensive Größen, d. h. mathematische Unterschiede zurückzuführen, aber da sie aller Metaphysik so gern aus dem Wege gehen und sich dessen besonders rühmen, so hätten sie doch sehen sollen, in welche Fiction rein metaphysischer Art sie auf ihrem Wege gerathen.

Indessen läßt sich sehr gut erklären, wie bei derselben extensiven Größe, d. h. bei derselben Raumerfüllung, die Materien

verschieden sind, wenn man die intensive Größe zu Hilfe nimmt. Ein Zimmer ist mehr oder weniger erleuchtet, mehr oder weniger erwärmt. Man wird doch nicht behaupten wollen, daß in dem weniger erwärmten oder erleuchteten Zimmer gewisse Raumtheile von gar keiner Wärme, gar keinem Lichte erfüllt seien, daß in diesem Zimmer weniger Wärme oder Lichttheile sind als in dem andern. Vielmehr verbreiten sich in beiden Fällen Wärme und Licht durch das ganze Zimmer, nur in verschiedenem Grade. Es soll an diesem Beispiele nur gezeigt werden, daß die Unterschiede der intensiven Größe erklären, was aus bloßen Unterschieden der extensiven nicht erklärt werden kann ohne leere und ungereimte Hypothesen.*

3. Die Continuität der Größen.

Alle Empfindungen haben einen Grad. Von ihrer Realität zu ihrer Negation sind unendlich viel Grade möglich, die nur in einer Zeitreihe durchlaufen werden können, aber auch nothwendig durchlaufen werden müssen. Nun ist jede Veränderung, weil sie in der Zeit stattfindet, continuirlich. Also sind alle Grade, weil sie sich in der Zeit verändern, continuirliche Größen. Sie wären nicht continuirliche Größen, wenn ihre Veränderung abbrechen könnte oder eine absolute Grenze hätte; sie würde diese Grenze haben, wenn es einen kleinsten Grad gäbe, der nicht mehr verringert werden könnte. Dieser kleinste Grad müßte in einem Zeitpunkt stattfinden, der keine weitere Veränderung erlaubt, d. h. in einem einfachen Zeittheile, der keine Zeitreihe bildet. Einen solchen einfachen Zeittheil giebt es nicht. Jeder Zeittheil ist Zeit, es giebt keine kleinste Zeit, also auch keinen kleinsten Grad, also auch keine Grenze der Veränderung, die nicht, wie die Zeitgrenze selbst, fließend wäre.

Dasselbe gilt auch vom Raum. Der Raum besteht nur aus

* Ebendaselbst. S. 183—185.

Räumen, wie die Zeit aus Zeiten. Es giebt keinen einfachen Raumtheil, der zugleich die Raumgrenze wäre. Der Punkt ist blos Grenze, aber nicht Raumtheil: darum ist der Raum in's Unendliche theilbar, weil jeder seiner Theile wieder Raum ist. Und zwar ist jeder Raum unendlich theilbar, d. h. er ist continuirlich. Mithin ist auch jede extensive Größe continuirlich.

Also fassen sich beide Grundsätze in der Erklärung zusammen: Alle Größen, sowohl die der Anschauung als die der Empfindung, sind continuirlich. Beide Grundsätze fließen aus dem Princip, daß alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung Erscheinungen, d. h. angeschaute Empfindungen, sein müssen: sie sind angeschaut, also sind sie extensive Größen; sie sind empfunden, also sind sie intensive Größen; sie sind als extensive wie als intensive Größen continuirlich. Beide Grundsätze betreffen die Größenbestimmung in Rücksicht aller Gegenstände einer möglichen Erfahrung. Da nun alle Größenbestimmung mathematisch ist, so erklären jene Grundsätze zugleich die Anwendbarkeit der Mathematik in ihrer ganzen Präcision auf die Erfahrung, und sie geben dieser Anwendung ihre richtige Grenze. Darum befaßt Kant die Axiome der Anschauung und die Anticipationen der Wahrnehmung unter dem gemeinschaftlichen Namen der mathematischen Grundsätze: der erste schließt die Möglichkeit der Atome, der zweite die Möglichkeit des leeren Raums und des Vacuums überhaupt, beide das Gegentheil der Continuität aus.*

V. Die Analogien der Erfahrung. Das Princip der Analogien.

Es giebt keine Erfahrung, wenn es nicht eine allgemeine und nothwendige Verknüpfung der Erscheinungen giebt. So lautet das oberste Princip der Grundsätze in seiner zweiten

* Ebendaselbst. S. 181.

Hälfte. Die Bedingungen einer möglichen Erfahrung sind zugleich die Bedingungen für alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung, die also nicht möglich sind, wenn es jene allgemeine und nothwendige Verknüpfung der Erscheinungen nicht giebt.

Nun sind alle Erscheinungen in der Zeit und werden in der Zeit von uns wahrgenommen. Jede Wahrnehmung, jede Vorstellung kann nur durch die successive Apprehension der einzelnen Empfindungen zu Stande kommen, d. h. jede Wahrnehmung beschreibt eine Zeitfolge. In unserer Wahrnehmung sind alle Erscheinungen nacheinander, und ihre Folge ist hier keine andere als die unserer zufälligen Apprehension. Wären die Erscheinungen nur diese zufällige Folge unserer Wahrnehmungen, so könnte von einer nothwendigen und allgemeinen Verknüpfung die Rede nicht sein. Woher sollen wir wissen, daß die Erscheinungen, die wir nicht anders als nacheinander wahrnehmen, nicht nacheinander, sondern zugleich da sind, wie z. B. die Theile eines Hauses, eines Organismus u. s. f.; daß die Erscheinungen, die wir zufällig nacheinander wahrnehmen, nicht zufällig, sondern nothwendig nacheinander folgen? Wir haben kein Kriterium, das Zugleichsein von der Succession zu unterscheiden, weil in unserer Wahrnehmung alles successive folgt; wir haben kein Kriterium, zu unterscheiden zwischen einer zufälligen und nothwendigen Simultaneität, zwischen einer zufälligen und nothwendigen Succession, weil in unserer Wahrnehmung Alles zufällig aufeinander folgt. Wenn wir dieses Kriterium nicht haben, so ist jede Erfahrung, wie man sieht, unmöglich. Also dieses Kriterium ist schlechterdings nothwendig zu einer möglichen Erfahrung. Und wie ist das Kriterium selbst möglich? In der bloßen Wahrnehmung liegt kein Grund, die Erscheinungen anders als in einer zufälligen Folge zu apprehendiren. Soll dieselbe anders wahrnehmen, so muß sie dazu genöthigt sein durch die Erscheinungen selbst, so müssen die Erscheinungen selbst ein bestimmtes Zeit-

verhältniß, eine bestimmte Zeitordnung haben, welche die Wahrnehmung zwingt, die Erscheinungen in diesem Zeitverhältniß und nicht anders zu apprehendiren. Dies Kriterium ist die Bedingung zur Erfahrung. Die Bedingung zu dem Kriterium ist das objective Zeitverhältniß der Erscheinungen selbst. Aber das Zeitverhältniß ist noch kein nothwendiges oder metaphysisches Verhältniß. Es kann das letztere auch auf keine Weise daraus geschlossen werden, so wenig als die Kategorien aus der Anschauung. Also ist die einzige Möglichkeit, welche der Erfahrung bleibt, daß zwischen dem Zeitverhältnisse und dem nothwendigen Verhältnisse, die keineswegs gleich sind, eine Analogie oder eine Correspondenz stattfindet, wodurch die Erfahrung auf den richtigen Weg geführt wird. Diese Analogie aber existirt in der That und ist schon früher entdeckt und dargethan worden. Das Zeitverhältniß wird bestimmt durch die Zeit, das nothwendige oder metaphysische Verhältniß durch die reinen Begriffe. Nun waren die Zeitbestimmungen das transscendentale Schema der reinen Begriffe, und die Zeitordnung war das Schema der Relation, welche die nothwendigen Verhältnisse der Erscheinungen begreift. Also ist es diese Analogie zwischen den Zeitverhältnissen und den Grundbegriffen der Erfahrung, welche die Erfahrung selbst ermöglicht. Kant nennt deshalb diese Grundsätze der Relation „Analogien der Erfahrung," ein Ausdruck, der nur aus der Lehre vom Schematismus verstanden und gerechtfertigt werden kann. Die Erfahrung ist bedingt durch die Analogie zwischen Zeit- und Begriffsverhältnissen. Diese Analogie ist kein Axiom, auch keine Anticipation, denn es kommt auf den bestimmten Fall an. Diese Analogie bestimmt nicht das Erfahrungsurtheil, wie die beiden früheren Grundsätze, sondern leitet es nur, zeigt ihm den Weg und die Regel, wonach der Fall zu behandeln ist; die Grundsätze der Analogien sind daher nicht, wie die beiden früheren, constitutiv, sondern regulativ.

Das gemeinschaftliche Princip, aus welchem die Analogien der Erfahrung fließen, könnte man so fassen: Erscheinungen können nur dann erfahren werden, wenn ihre Zeitverhältnisse a priori bestimmt sind. Oder wie Kant dasselbe in der ersten Ausgabe der Kritik gefaßt hat: alle Erscheinungen stehen ihrem Dasein nach a priori unter Regeln der Bestimmungen ihres Verhältnisses unter einander in einer Zeit."* Die Fassung in der zweiten Ausgabe ist nicht so genau und läßt die Zeitbestimmung aus, auf die es hier wesentlich ankommt.

Man kann die drei Analogien aus der Lehre vom Schematismus vorausbestimmen. Hier nämlich war die Analogie zwischen Beharrlichkeit und Substanz, zwischen Zeitfolge und Causalität, zwischen Zugleichsein und Wechselwirkung. Die Grundsätze also werden betreffen die Beharrlichkeit der Substanz, die Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität, das Zugleichsein nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Man sieht schon hier, wie wenig die Analogie ein constitutives Princip ist. Wäre sie dies, so müßte jede Zeitfolge als Causalität, jedes Zugleichsein als Wechselwirkung begriffen werden; hier bleibt der Unterschied offen zwischen zufälliger und nothwendiger Succession und Simultaneität. Alle Causalität setzt Zeitfolge voraus. Aber bei weitem nicht jede Zeitfolge schließt Causalzusammenhang in sich. Und dieselbe Bewandtniß hat es mit dem Zugleichsein und der Wechselwirkung.

Am einfachsten und klarsten können wir die Grundsätze, welche Kant unter dem Namen der Analogien befaßt, so darstellen. Soll Erfahrung möglich sein, so muß es ein Kriterium geben, wodurch wir Erscheinungen, welche zugleich sind, von

* Ebendaselbst. S. 186. „Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich." (Zweite Ausgabe.) Vgl. S. 186—190. Vgl. Prolegomena Th. II. § 26. Bd. III. S. 228.

solchen unterscheiden können, die nicht zugleich sind, sondern einander folgen; es muß zweitens ein Kriterium geben, wodurch wir die zufällige Zeitfolge von der nothwendigen unterscheiden können; es muß drittens ein Kriterium geben, wodurch wir im Stande sind, das zufällige Zugleichsein von dem nothwendigen zu unterscheiden. Da dieses Kriterium in unserer Wahrnehmung als solcher nicht enthalten ist, so muß es in den Erscheinungen selbst enthalten sein. Das ist ein nothwendiges Erforderniß zur Möglichkeit der Erfahrung: darum wird es grundsätzlich behauptet.

1. Die Beharrlichkeit der Substanz.

Die erste Frage heißt: unter welcher Bedingung allein können wir simultane Erscheinungen von successiven unterscheiden, solche, die in derselben Zeit sind, von solchen, die in verschiedenen Zeiten sind oder auf einander folgen? In unserer Wahrnehmung, welche Theil für Theil, einen nach dem andern, apprehendirt, sind alle Erscheinungen in verschiedenen Zeiten, die Steine einer Felsenmasse so gut als die Wellen des bewegten Stroms. Nur unter einer Bedingung wird die Wahrnehmung genöthigt, verschiedene Erscheinungen als simultane aufzufassen: wenn es eine Erscheinung giebt, die jederzeit stattfindet. Wenn eine und dieselbe Erscheinung in verschiedenen Zeitpunkten, d. h. eine Zeitlang, existirt, so sagen wir von ihr, sie dauert; wenn sie in aller Zeit existirt, so sagen wir, sie beharrt. Sollen wir unterscheiden können zwischen Zugleichsein und Zeitfolge, so muß es in den Erscheinungen selbst etwas Beharrliches geben. Mit diesem verglichen, sind alle übrigen Erscheinungen zugleich da. Von diesem unterschieden, sind alle andern Erscheinungen nicht beharrlich, d. h. sie kommen und gehen, während jene bleibt; sie wechseln, während jene beharrt; sie sind in verschiedenen Zeiten oder folgen einander, während jene zu aller Zeit beständig da ist. Also das Beharrliche in der Erscheinung ist das objective

Kriterium, um die Verhältnisse in der Zeit, das Zugleich und Nacheinander, zu unterscheiden. Darum ist das Dasein des Beharrlichen in der Erscheinung eine nothwendige Bedingung aller möglichen Erfahrung.

Wenn Alles beharrte, so gäbe es keinen Wechsel. Wenn Nichts beharrte, gäbe es auch keinen; denn Erscheinungen wechseln heißt nichts anderes, als sie sind mit der beharrlichen Erscheinung nur eine gewisse Zeit verbunden, sie dauern nicht immer, sie gehen vorüber, und die eine folgt auf die andere. Wenn es also nichts Beharrliches gäbe, so könnte von keinem Wechsel die Rede sein. Mithin ist das Beharrliche die Bedingung des Wechsels, nicht umgekehrt.

Nun sind die beharrliche Erscheinung und die wechselnden immer zugleich da, jene als das Bleibende, diese als das Vorübergehende, sie sind also nothwendig mit einander verknüpft: jene ist das zu Grunde liegende, das Substratum, diese sind dessen vorübergehende Bestimmungen, die verschiedenen Arten oder Modi, wie es existirt. Mit einem Wort: das Beharrliche in der Erscheinung ist die Substanz, die wechselnden Erscheinungen sind deren Accidenzen.

Es ist sehr leicht zu urtheilen: die Substanz beharrt; dieser Satz ist so alt, wie die Philosophie, und an sich betrachtet eine bloße Tautologie. Das Beharrliche in den Dingen nennt man Substanz, und die Substanz nennt man beharrlich. Aber woher weiß man denn, daß in den Dingen überhaupt etwas Beharrliches ist? Wenn das Beharrliche in den Dingen dargethan ist, so kann jedermann die Substanz darunter vorstellen; das hat nicht die mindeste Schwierigkeit, giebt aber auch nicht die geringste Einsicht, so lange das Dasein des Beharrlichen selbst blos vorausgesetzt wird. In diesem Punkte liegt die Schwierigkeit, die vor Kant noch kein Philosoph begriffen, viel weniger gelöst hatte. Ist das Dasein des Beharrlichen nicht festgestellt, so ist

der Begriff der Substanz nicht anwendbar, er ist dann ganz leer und in seiner Brauchbarkeit völlig problematisch. Und in der That, die Sache genau erwogen, ist der Begriff der Substanz zwar immer im Munde der Philosophen und auch des gemeinen Verstandes gewesen, aber seine erwiesene Bedeutung hat er erst durch Kant an dieser Stelle bekommen. Hat man vor Kant gewußt, daß es nothwendig in den Erscheinungen etwas Beharrliches giebt? Behauptet hat man es wohl, aber nicht gewußt. Woher hätte man es wissen sollen? Aus der Erfahrung? Diese beweist nie ein Dasein, welches jederzeit ist. Aus dem bloßen Verstande? Dieser kann aus bloßen Begriffen, durch logische Schlüsse, niemals ein Dasein, eine wirkliche Existenz beweisen. Und wie hat Kant bewiesen, daß in den Erscheinungen nothwendig ein Beharrliches sein müsse? Weil, wenn in den Erscheinungen Nichts Beharrliches wäre, jede objective Zeitbestimmung, darum jede Erfahrung unmöglich wäre. Also er beweist das beharrliche Dasein nicht durch die Erfahrung, was in keinem Falle möglich ist, sondern umgekehrt zeigt er, daß ohne jenes Dasein die Erfahrung überhaupt nicht stattfinden könnte, daß eine beharrliche Erscheinung aller Erfahrung vorausgeht als deren nothwendige Bedingung. Diese Beweisführung ist nicht empirisch, sondern transscendental. Und hier kann man an einem sehr hervorragenden Beispiele das Verfahren der transscendentalen Beweisführung, die wir im Anfange dieses Buchs im Allgemeinen erklärt haben, auf das Deutlichste einsehen. Nichts wird hier durch die Erfahrung bewiesen, auch nichts ohne alle Beziehung auf die Erfahrung, sondern alles nur, sofern es Bedingung zur Erfahrung ist: eine Bedingung nämlich, ohne welche die Erfahrung nicht sein kann. Hebe diese Bedingung auf, und du hast die Möglichkeit jeder Erfahrung und damit alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung aufgehoben. Das ist der transscendentale Beweis in seiner negativen Form, welche die

Unmöglichkeit des Gegentheils darthut. Gerade diese Beweisführung ist die kritische, die vor Kant Keiner gekannt, viel weniger geübt hat. Angewendet auf die Substanz, lautet der transscendentale Beweis: hebe das beharrliche Dasein in den Erscheinungen auf, so hast du die Möglichkeit aller Erfahrung aufgehoben. Oder positiv ausgedrückt: es muß in den Erscheinungen ein Beharrliches geben, weil sonst weder Erfahrung noch ein Gegenstand der Erfahrung möglich wäre, weil sonst gar nichts durch Erfahrung erkannt werden könnte. Der Schwerpunkt des Beweises liegt nicht darin, daß die Substanz beharrlich ist, sondern darin, daß das Beharrliche erscheint, oder daß die Substanz eine nothwendige Erscheinung ist: daß sie existirt.*

Die beharrliche Erscheinung ist zu jeder Zeit. Sie wäre nicht beharrlich, wenn jemals eine Zeit sein könnte, wo sie nicht wäre. Weder also darf es einen Zeitpunkt gegeben haben, in dem sie noch nicht war, noch darf ein Zeitpunkt kommen, in dem sie nicht mehr sein wird. Mit andern Worten: weder entsteht noch vergeht die Substanz. Und da alle veränderlichen oder wechselnden Erscheinungen nur ihre Bestimmungen oder Modi sind, so ist die Substanz selbst immer dieselbe; in ihrem eigenen Dasein entsteht und vergeht nichts: also kann auch die Summe ihrer Realität, d. h. ihre Größe, weder vermehrt noch vermindert werden, denn jede Vermehrung wäre ein Hinzukommen neuer Theile, d. h. eine Entstehung, und jede Verminderung wäre eine Vernichtung bestehender Theile, d. h. ein Vergehen.

Der Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz lautet mithin: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert." Jetzt ist dieser Satz kritisch festgestellt, den schon die älteste Metaphysik

* Kritik d. r. V. S. 190—195. S. 192.

gehabt, Kant in seiner Habilitationsschrift behauptet und in seinem Versuch über die negativen Größen wiederholt hatte. Jetzt ist dieser Satz dergestalt bewiesen, daß ihn verneinen so viel heißt, als die Möglichkeit aller Erfahrung und aller Naturwissenschaft aufheben. Es ist also bewiesen, daß dieser Satz ein naturwissenschaftliches Axiom bildet.

Die Substanz ist unentstanden und unvergänglich. Da sie allen Erscheinungen zu Grunde liegt, so müßte sie entstanden sein aus etwas, das keine Erscheinung, also als Gegenstand einer möglichen Erfahrung gleich Nichts wäre. Ihre Entstehung wäre eine Schöpfung aus Nichts; ihr Vergehen wäre eine Rückkehr in Nichts, eine Vernichtung. So wenig die Vernichtung denkbar ist als Gegenstand möglicher Erfahrung, so wenig ist in diesem Sinne die Schöpfung denkbar. Aus Nichts kann nie etwas entstehen, niemals kann etwas in Nichts übergehen; diese beiden Sätze: gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti, gehören unmittelbar zusammen und folgen ebenso unmittelbar aus der Beharrlichkeit der Substanz. Kritisch, d. h. richtig verstanden, gelten diese Sätze nur von Erscheinungen; sie behaupten heißt, von den Grundsätzen der Naturwissenschaft die Schöpfungs- und Vernichtungstheorie ausschließen. Ob diese Theorie auf einem andern Gebiete als dem der Naturwissenschaft und der Erfahrung irgend welche Geltung finden darf, bleibt hier völlig dahingestellt.*

Wenn nun die Substanz der Dinge ihrer Materie oder ihrem Inhalte nach immer dieselbe bleibt, so ist aller Wechsel der Erscheinungen nichts anderes als ein Wechsel oder eine V e r w a n d e l u n g i h r e r F o r m, d. h. eine M e t a m o r p h o s e oder eine Veränderung in der Art, wie die Substanz existirt. Jede Veränderung setzt etwas voraus, das sich verändert, also der Veränderung als deren Subject oder Substrat zu Grunde

* Ebendaselbst. S. 193.

liegt, also nur in seiner Form, nicht in seinem Bestande wechselt. Dieses Substrat ist das Beharrliche in der Veränderung, das Bleibende im Wechsel, d. h. Substanz. Darum ist alle Veränderung nur in der Substanz möglich, sie besteht in dem Wechsel ihrer Form, in der Wandelbarkeit ihrer Bestimmungen, und diese wandelbaren Bestimmungen sind ihre Accidenzen. Was sich verändert, ist nicht das Dasein, sondern die Zustände oder Daseinsbestimmungen (Modi) der Substanz. Wenn das Holz verbrennt, so vergeht es nicht, sondern es verwandelt sich in Asche und Rauch; nicht die Materie selbst und deren Summe, nur ihre Form, die Weise ihres Daseins, hat sich verändert.

Substanz muß in den Erscheinungen sein: das behauptet die erste Analogie der Erfahrung. Es wird nicht gesagt, woran in der Erfahrung die Substanz oder das Beharrliche der Erscheinung erkannt wird. Es wird nicht gesagt, ob es nur eine Substanz oder mehrere giebt. Aber so viel steht fest, daß aller Wechsel der Erscheinungen nichts Anderes ist, als die Veränderung des beharrlichen Daseins.

Die nächste Frage wird heißen: unter welchen Bedingungen ist diese Veränderung selbst ein Gegenstand der Erfahrung?

2. Die Zeitfolge nach dem Gesetz der Causalität.*
Kant und Hume.

Wir sind an den Punkt gekommen, wo Kant das eigentliche Grundproblem seiner metaphysischen Untersuchungen, das ihn seit dem Versuch über die negativen Größen unaufhörlich beschäftigt, von der dogmatischen Metaphysik entfernt, eine Zeitlang mit Hume vereinigt hat, in den Vordergrund seiner Kritik stellt. Der Begriff der Ursache soll jetzt kritisch erklärt und festgestellt werden. Diese Erklärung wird nichts Anderes sein als die

* Ebendaselbst. S. 195—211. Vgl. Proleg. Th. II. § 27—32.

Auflösung der obigen Frage. Fassen wir die Frage, um die es sich handelt, gleich in ihrem kritischen Hauptpunkte: unter welchen Bedingungen allein können wir Veränderung erfahren oder als einen Gegenstand der Erfahrung vorstellen? Die Bedingung, ohne welche Veränderung kein Object möglicher Erfahrung ist, wird ebendeshalb die Bedingung der Veränderung selbst sein.

Was ist Veränderung? Wenn dieselbe Erscheinung immer ist, so findet keine Veränderung statt, auch nicht, wenn verschiedene Erscheinungen in demselben Zeitpunkte sind; sondern es müssen verschiedene Erscheinungen in verschiedenen Zeitpunkten oder eine Succession von Erscheinungen stattfinden. In dieser Zeitfolge dauert jede Erscheinung eine gewisse Zeit, in der sie verläuft. Den Zeitverlauf einer Erscheinung wollen wir eine Begebenheit nennen. Jede Veränderung ist eine Zeitfolge von Begebenheiten oder ein Geschehen. Doch werden wir beliebige Begebenheiten, die in der Zeit aufeinander folgen, darum noch keine Veränderung nennen. Wenn heute ein Mensch geboren wird und morgen die Sonne aufgeht, so ist die Zeitfolge dieser beiden Begebenheiten als solche keine Veränderung. Denn sie gehören nicht zusammen, sie bilden nicht Zustände eines und desselben Wesens. Die Geburt ist eine Veränderung in dem Zustande eines lebendigen Individuums, das aus einem Fötus Mensch wird; der Aufgang der Sonne eine Veränderung unseres irdischen Daseins, das aus dem Schattenkreis in den Erleuchtungskreis übergeht. Veränderung also ist eine Zeitfolge von Begebenheiten, die in einem und demselben Subjecte stattfinden, also durch eine Einheit oder nothwendig mit einander verknüpft sind. Es sind, genauer gesagt, verschiedene Zustände, die aufeinander folgen. Es giebt keine Veränderung, wenn es nicht Etwas giebt, das sich verändert, das seine Zustände wechselt. Dieses aller Veränderung zu Grunde liegende Etwas erklärte der vorige Grundsatz als Substanz. Kurz gesagt: jede Veränderung

ist eine Zeitfolge von Begebenheiten, die in der Erscheinung selbst, d. h. objectiv, verknüpft sind. Und jetzt lautet die Frage: unter welchen Bedingungen allein kann objective Zeitfolge der Begebenheiten erfahren werden? Oder da alle Begebenheiten Erscheinungen, alle Erscheinungen unsere Wahrnehmungen sind: unter welchen Bedingungen allein ist die Zeitfolge unserer Wahrnehmungen objectiv? Das ist die Frage in ihrer kritischen Fassung.

Alle unsere Wahrnehmungen sind in der Zeit, folgen in der Zeit aufeinander. Diese Zeitfolge ist lediglich subjectiv. Hier liegt die Schwierigkeit. Da die Zeitfolge unserer Wahrnehmungen nur subjectiv ist, wie können wir objective Zeitfolge wahrnehmen? Mit andern Worten: was macht die subjective Zeitfolge objectiv? Wodurch allein läßt sich bestimmen, daß die Erscheinungen nicht blos in mir, sondern selbst in dieser genau bestimmten Zeitfolge verknüpft sind?

Alle Erscheinungen werden von uns successive vorgestellt: die Theile eines Hauses so gut als die verschiedenen Stellen in der Bewegung des stromabwärts gleitenden Schiffes. Wie können wir wissen, daß die Theile des Hauses zugleich da sind, die Bewegungen des Schiffs nacheinander, und nothwendig nacheinander folgen? Wenn ich die Theile eines Hauses vorstelle, so zwingt mich nichts, diesen bestimmten Theil zuerst, einen andern ebenso bestimmten Theil darnach u. s. f. vorzustellen; ich kann hier mit jedem beliebigen Theil anfangen und endigen. Ganz anders, wenn ich die stromabwärts gerichtete Bewegung des Schiffs verfolge; ich muß die Stelle oberhalb in der Stromrichtung nothwendig früher vorstellen, als die unterhalb derselben gelegene. Die Succession meiner Vorstellungen im ersten Fall ist regellos, im zweiten Fall ist sie bestimmt als diese und keine andere.

Und was macht im zweiten Fall die Regel der Succession?

Daß ich in die verschiedenen Zeitpunkte meiner Wahrnehmung nicht beliebige Erscheinungen setzen kann, wie es eben der Zufall mit sich bringt, sondern daß ich in den Zeitpunkt A nur diese bestimmte Erscheinung setzen kann, und in den Zeitpunkt B nur diese andere eben so bestimmte Erscheinung. Und was zwingt mich dazu, die Succession meiner Vorstellungen in dieser Weise zu regeln? Man könnte vielleicht sagen, wenn man die ganze transscendentale Aesthetik vergessen hat, daß mich das Zeitverhältniß oder die Zeitordnung der Dinge selbst dazu zwingt. Ja, wenn die Dinge an sich in der Zeit wären, wenn die Zeit eine den Dingen inhärente Eigenschaft wäre, und jedes Ding seinen bestimmten Zeitpunkt wie eine andere Eigenschaft hätte und unserer Wahrnehmung ohne weiteres anzeigte! Dann wäre die Zeit etwas Objectives, Reelles außer uns, und die ganze Frage umsonst: wie wird die Zeit objectiv? Eben in dieser Frage liegt das ganze Problem.

Nun erwarte man nicht, daß wir die transscendentale Aesthetik von Neuem vortragen, um diesem verkehrten Einwande, der eine Lösung der Schwierigkeit sein möchte, zu begegnen. Die Zeit als solche ist völlig subjectiv, sie ist die Form unserer Anschauung, sie ist unsere Vorstellungsweise. In der Zeit verlaufen unsere Wahrnehmungen, welche die Erscheinungen sind. Da ist zunächst kein Grund, warum diese Erscheinung nicht eben so gut in jedem andern, als in diesem Zeitpunkte, stattfindet. Die Frage heißt: was verknüpft diese bestimmte Erscheinung mit diesem bestimmten Zeitpunkte? Der Zeitpunkt ist nicht regulirt, weder durch die Zeit, die alle Erscheinungen in sich begreift, noch durch die Erscheinung, die in jedem beliebigen Zeitpunkte sein kann. Wenn es nicht möglich ist, den Zeitpunkt einer Erscheinung zu bestimmen, so giebt es keine objective Zeitbestimmung, also auch keine objective Zeitfolge, also keine Veränderung als Gegenstand einer möglichen Erfahrung.

In der Zeit selbst, wir meinen die reine Zeit, ist jeder Zeitpunkt bestimmt durch alle früheren, auf die er nothwendig folgt. Aber die Zeit für sich ist kein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern die Bedingung oder Form dieser Gegenstände. Nur die Erscheinungen in der Zeit werden wahrgenommen, nicht die Zeit selbst. Soll also eine Erscheinung B nur in einem bestimmten Zeitpunkte wahrgenommen werden, so ist dies nur unter der einen Bedingung möglich, daß in dem vorhergehenden Zeitpunkte eine andere Erscheinung A wahrgenommen war, auf die B jederzeit folgt. Jeder Zeitpunkt ist bestimmt durch den nächst früheren, auf den er folgt. Soll der Zeitpunkt einer Erscheinung bestimmt sein, so ist das nur möglich durch die Erscheinung in dem nächst früheren Zeitpunkte. Wenn in dem Zeitpunkte A jede beliebige Wahrnehmung stattfinden kann, so ist klar, daß auch die Erscheinungen in dem folgenden Zeitpunkte B nur zufällig jetzt stattfindet und eben so gut ein andermal stattfinden könnte.

Also nur dann ist eine Erscheinung ihrem Zeitpunkte nach bestimmt, wenn ihr eine andere Erscheinung nothwendig vorausgeht; dann ist ihr Zeitpunkt eine nothwendige Folge und kann kein anderer sein als dieser gegebene. Wenn nicht A nothwendig B vorausgeht, wenn nicht B nothwendig auf A folgt, so haben diese Erscheinungen keine einen bestimmten Zeitpunkt. Eine Begebenheit geht einer andern nothwendig voraus; sie kann nicht sein, ohne daß die andere ihr folgt: das heißt, sie ist deren Ursache. Eine Begebenheit folgt nothwendig auf eine andere; sie kann nicht sein, ohne daß die andere vorausgeht: das heißt, sie ist deren Wirkung. Also ist der Begriff von Ursach und Wirkung die einzige Möglichkeit, um den Zeitpunkt einer Erscheinung zu bestimmen, die einzige Bedingung zu einer objectiven Zeitbestimmung, also auch zu einer objectiven Zeitfolge: mithin die einzige Bedingung, unter der eine Zeitfolge

verschiedener Zustände, deren jeder seinen bestimmten Zeitpunkt hat, d. h. Veränderung, vorgestellt werden kann.

Nur der Begriff der Causalität bestimmt den Zeitpunkt einer Erscheinung. Die Kategorie der Ursache bestimmt eine Erscheinung als eine solche, die nothwendig einer andern vorausgeht, darum nothwendig vor dieser wahrgenommen werden muß. Also der Begriff von Ursach und Wirkung allein regulirt unsere Wahrnehmung in Ansehung der Zeitfolge. Dieser Begriff allein nimmt der Zeitfolge die Zufälligkeit unserer subjectiven Apprehension, macht also dieselbe objectiv.

Auf dieser Einsicht ruht der kritische Schwerpunkt. Hier zeigt sich auf das Deutlichste, wie die Causalität nicht aus der Erfahrung hervorgeht, sondern aller Erfahrung als Bedingung zu Grunde liegt. Hier enthüllt sich die ganze Differenz zwischen Kant, dem kritischen Philosophen, und Hume, dem skeptischen. Hume hatte erklärt, die Causalität sei nichts Anderes als die gewohnte Succession zweier Wahrnehmungen, das propter hoc sei nichts als ein oft wiederholtes post hoc. Nichts scheint einfacher und leichter zu begreifen, als diese Ableitung. Nur ist, alles Andere bei Seite gesetzt, ein Punkt von Hume gar nicht untersucht worden. Nämlich das post hoc hat er nicht erklärt. Was ist denn post hoc? Eine Wahrnehmung, die auf eine andere folgt. Aber alle unsere Wahrnehmungen folgen einander, auch solche, deren Objecte in derselben Zeit sind. Soll also das post hoc eine objective Zeitbestimmung sein, so ist es unsere Wahrnehmung nicht, welche diese Zeitbestimmung macht. Soll es eine objective Zeitfolge bedeuten, abgesehen von unserer zufälligen Wahrnehmung, so bezeichnet es eine Erscheinung als ihrem Zeitpunkte nach später in Rücksicht auf eine andere. Was aber heißt denn, B ist später als A, nicht blos in meiner Wahrnehmung, sondern nach seinem Dasein? Das heißt offenbar, B ist nicht mit A zugleich, es ist nicht früher als A, es ist nur später;

entweder ist es gar nicht oder es ist nach A; es würde nicht sein, wenn A nicht vorausginge, d. h. es ist unter der Bedingung von A, oder A ist die Ursache von B. Also, bei Licht besehen, ist das post hoc entweder gar keine Zeitbestimmung und sagt nichts aus über die wirkliche Zeitfolge der Erscheinungen, oder wenn es eine objective und ausschließende Zeitbestimmung ist, wenn es also überhaupt einen Sinn hat, so hat es diesen Sinn nur durch den Begriff der Ursache. Eine Erscheinung, die, abgesehen von meiner Wahrnehmung, später ist als eine andere, die in diesem realen Sinne ein post hoc bildet, ist nothwendig durch jene andere bedingt. Den Zeitpunkt von B bestimmen heißt erklären: B kann nur in diesem Zeitpunkte stattfinden, d. h. erklären, es kann nur auf die Erscheinung A folgen, es ist die Wirkung von A; es kann nur C vorausgehen, es ist die Ursache von C. Unmöglich läßt sich der Zeitpunkt eines Daseins anders bestimmen als durch den Begriff der Causalität. Es ist also, gerade umgekehrt als Hume gemeint hat, das propter hoc, wodurch in allen Fällen das post hoc bestimmt wird. Zwei Wahrnehmungen, die aufeinander folgen, bilden keine objective Zeitfolge, kein post hoc: das hatte Hume sich nicht klar gemacht. Zwei Erscheinungen, die nicht blos in unserer Wahrnehmung, sondern als solche aufeinander folgen: deren Zeitfolge ist nicht zufällig, sondern nothwendig; deren Zeitbestimmung macht allein die Causalität.*

Es war sehr leicht, aber auch ganz nichtssagend, wenn man aus der Wahrnehmung der außereinander befindlichen Dinge den Begriff des Raums ableiten wollte. Die Dinge außereinader sind die Dinge im Raum. Es ist ebenso leicht und ebenso nichtssagend, wenn man aus der objectiven Zeitfolge den Begriff der Causalität ableiten will. Die objective Zeitfolge ist die von

* Vgl. Prolegomena. Th. II. § 27. 28. 29. Bd. III. S. 229—232.

unserer zufälligen Wahrnehmung unabhängige, d. h. die nothwendige Zeitfolge, welche in der Causalität besteht. Dort ist es der Raum, der die Wahrnehmung macht, aus der man den Raum abstrahirt. Hier ist es die Causalität, welche die Erfahrung macht, aus der man die Causalität hervorholt. Es ist leicht herauszunehmen, was man, freilich mit blinden Augen, hineingelegt hat. Daß man so wenig den Dingen auf den Grund sah, die man doch so scharfsinnig untersuchte, zeigt wie oberflächlich vor dem kritischen Philosophen die menschliche Vernunft gekannt wurde. Es war der gröbste Cirkel, der damals die besten Denker, selbst einen Hume, gefangen hielt. Dieser Cirkel lag wie ein Bann auf der Philosophie der vorkritischen Zeit, und es bedurfte die Riesenstärke eines Kant, um diesen Cirkel zu durchbrechen und aufzulösen.

Der Begriff der Ursache bestimmt den Zeitpunkt einer Erscheinung. Die Causalität überhaupt bestimmt die objective Zeitfolge der Erscheinungen. In dieser objectiven Zeitfolge ist alles vorhergehende Dasein die Ursache alles folgenden, und jedes folgende bedingt durch alles frühere Dasein; mithin bildet die objective Zeitfolge aller Erscheinungen einen Causalnexus, dessen spätere Glieder die nothwendigen Folgen der früheren sind. Nennen wir den Inbegriff aller Erscheinungen W e l t, so bilden diejenigen Erscheinungen, die in einerlei Zeit stattfinden, den vorhandenen W e l t z u s t a n d, und die verschiedenen Weltzustände bilden die W e l t v e r ä n d e r u n g. In dieser Weltveränderung hat jeder Zustand und jede dazu gehörige einzelne Erscheinung ihren bestimmten Zeitpunkt, d. h. jeder dieser Weltzustände ist die nothwendige Wirkung aller vorangegangenen Weltveränderungen, die nothwendige Ursache aller künftigen. Da nun zwischen zwei gegebenen Zeitpunkten immer Zeit ist, so kann auch die Weltveränderung, d. h. der Uebergang von einem Zustande in einen davon verschiedenen, nur in der Zeit stattfinden, d. h. dieser

Uebergang kann nicht plötzlich, sondern muß continuirlich sein. Oder nennen wir den Zustand A die Ursache des nächstfolgenden B, so ist der Uebergang von dem einen in den andern das Wirken der Ursache, und wir müssen erklären, daß keine Ursache in der Welt plötzlich, sondern alle continuirlich wirken.

Weil die Causalität die objective Zeitfolge bestimmt, so gilt sie auch nur für diese. Die (objectiv) frühere Erscheinung ist die Ursache der andern, die ihr folgt. Die Ursache ist demnach allemal früher als die Wirkung. Es kann sein, daß die Wirkung unmittelbar, d. h. ohne wahrnehmbaren Zeitverlauf, mit der Ursache verknüpft ist, so beweist dies nichts gegen die zeitliche Priorität der letzteren. Wären sie wirklich zugleich, so müßte jede von beiden das Prius der andern sein können. Das ist in dem Verhältniß von Ursach und Wirkung niemals der Fall. Eine Kugel von Blei macht in dem weichen Kissen ein Grübchen; Kugel und Grübchen sind zugleich da; wenn die Kugel da ist, so folgt das Grübchen, aber auf das Grübchen folgt nicht die bleierne Kugel. Diese ist die Ursache, jenes die Wirkung.

Jede Wirkung setzt der Zeit nach die wirkende Ursache voraus. Diese Ursache aber ist selbst Wirkung einer ihr vorausgehenden Ursache. Es wird also allen Wirkungen eine Ursache zu Grunde liegen müssen, die selbst nicht Wirkung einer andern, also nicht in der Zeit entstanden ist, sondern das beharrliche Substrat aller Veränderung bildet. Dieses beharrliche Wesen war die Substanz. Nur die Substanz ist wahrhaft ursächlich, sie ist die wirkende Kraft, das eigentliche Subject der wirkenden Handlung. Die Handlung oder die thätige Causalität ist das Kennzeichen der Substanz. Dasjenige in der Erscheinung, das nur als Ursache nicht als Wirkung, nur als Subject der Handlung, nie als Prädicat vorgestellt werden kann, ist Substanz. Hier weist die zweite Analogie der Erfahrung zurück auf die erste. Alle

Alle Veränderungen, in ihrem letzten Grunde betrachtet, sind Erzeugungen der Substanz, aus der sie hervorgehen.

Kant nannte deßhalb in der ersten Ausgabe der Kritik diese zweite Analogie den „Grundsatz der Erzeugung:" „Alles was geschieht setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt." Die Veränderung ist nur dann ein Gegenstand möglicher Erfahrung, d. h. eine objective Zeitfolge verschiedener Zustände, wenn sie nach dem Gesetze der Causalität geschieht, darum nannte Kant in der zweiten Ausgabe der Kritik diese Analogie der Erfahrung den „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung."

Da nun jede Erscheinung eine andere voraussetzt, auf die sie nothwendig folgt, so kann im Felde der Erfahrung niemals die erste Ursache angetroffen, also die Substanz selbst immer nur in ihren Wirkungen erkannt werden.

3. Das Zugleichsein nach dem Gesetze der Wechselwirkung.

Wenn es keine Substanz, d. h. nichts Beharrliches in den Erscheinungen gäbe, so wäre es unmöglich, irgend ein Zeitverhältniß der Erscheinungen zu bestimmen, so könnte der Wechsel der Dinge niemals erfahren werden. Die Dinge wechseln, d. h. sie sind nicht immer da, sie kommen und gehen. Also muß es Etwas geben, das immer ist, womit verglichen alles Andere wechselt. Die Erscheinung kommt, d. h. sie ist mit der Substanz verbunden, sie ist mit dem beharrlichen Dasein zugleich; die Erscheinung geht, d. h. sie ist mit jener nicht mehr zugleich. Die Erscheinungen wechseln, heißt daher, daß sie in verschiedenen Zeitpunkten mit der Substanz verbunden sind, daß sie also selbst

* Ebendaselbst. S. 211—217.

in verschiedenen Zeiten stattfinden oder daß sie einander folgen. Die Substanz war die Bedingung, um die Zeitunterschiede des Zugleich und Nacheinander objectiv zu bestimmen: das sagte die erste Analogie der Erfahrung. Die Causalität war die Bedingung, um das Nacheinander (post hoc), die Succession der Erscheinungen objectiv zu bestimmen: das sagte die zweite Analogie. Welches ist die Bedingung, um das Zugleichsein der Erscheinungen objectiv zu bestimmen? Das soll die dritte Analogie erklären.

Erscheinungen sind zugleich da, d. h. sie existiren in derselben Zeit. Unsere Wahrnehmungen folgen nacheinander, sie sind successiv. Also wie es ist möglich, bei dieser Zeitfolge unserer Wahrnehmungen das Zugleichsein der Erscheinungen zu erfahren? In diesem Punkte liegt das Problem. Wenn ich verschiedene Dinge wahrnehme und in jedem Zeitpunkt meiner Wahrnehmung das eine so gut als das andere setzen kann, so wird klar, daß diese Erscheinungen nicht nacheinander folgen, daß sie keine bestimmte Zeitfolge haben. Jede kann ebenso gut früher als später sein, als die andere. Damit ist nicht gesagt, daß sie zugleich sind, noch weniger, daß sie nothwendig zugleich sind. Unter welcher Bedingung ist das Zugleichsein der Erscheinungen objectiv? Wenn nicht unsere Wahrnehmung, sondern die Erscheinungen selbst ihren Zeitpunkt bestimmen. Die einzige Möglichkeit, den Zeitpunkt einer Erscheinung zu bestimmen, ist die Causalität. Eine Erscheinung setzt die andere in der Zeit voraus, d. h. sie ist eine Wirkung jener Erscheinung, diese ist ihre Ursache. Wenn nun verschiedene Erscheinungen sich gegenseitig der Zeit nach voraussetzen, so kann von ihnen keine weder früher noch später sein, als die andere, d. h. diese Erscheinungen sind nothwendig in demselben Zeitpunkte: sie sind zugleich da. Also es ist die wechselseitige Causalität, der Begriff der Wechselwirkung oder Gemeinschaft, der das Zugleichsein der Dinge bestimmt oder

objectiv macht. Dieser Begriff regulirt unsere Wahrnehmung, die jetzt nicht mehr nach dem zufälligen Gange der Apprehension von a zu b oder von b zu a geführt wird, sondern nothwendig von a fortgeht zu b und von b ebenso nothwendig wieder zurückkehrt zu a. In diesem Falle werden die beiden Erscheinungen wahrgenommen jede als Prius und Posterius der andern, d. h. sie fallen beide in denselben Zeitpunkt. Jede ist Ursache, weil sie der andern nothwendig vorausgeht. Als Ursache ist die Erscheinung Substanz. Als Gegenstände der äußeren Wahrnehmungen sind diese Substanzen im Raum. Sollen ihre Wahrnehmungen nothwendig einander gegenseitig folgen, so können die Substanzen nicht völlig isolirt, nicht durch einen leeren Raum getrennt sein, sie müssen einen räumlichen Zusammenhang haben oder ein Ganzes ausmachen, dessen Theile sie bilden. Ein Ganzes, dessen Theile zugleich da sind, ist eine zusammengesetzte Erscheinung, ein compositum reale im allgemeinsten Verstande, und die Wahrnehmung davon ist nur durch den Begriff der Wechselwirkung möglich.

Also kann das Zeitverhältniß der Dinge, sofern sie zugleich sind, nur durch diesen Begriff erfahren werden. Darum lautet „der Grundsatz der Gemeinschaft:" „Alle Substanzen, sofern sie zugleich da sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung) unter einander."

Das sind die drei Analogien der Erfahrung. Es giebt keine Erfahrung, wenn nicht das Zeitverhältniß der Dinge ein Object der Erfahrung ist. Es ist kein Object der Erfahrung, wenn es nicht objectiv bestimmt werden kann. Diese Bestimmung giebt der Begriff der Substanz, der Causalität, der Gemeinschaft. Die Substanz bestimmt das beharrliche Dasein und macht dadurch den Wechsel erkennbar. Die Causalität bestimmt die nothwendige Zeitfolge und macht dadurch die Veränderung erkennbar, die Gemeinschaft bestimmt das reale Zugleichsein und macht dadurch

ein zusammengesetztes Ganzes, den Zusammenhang der Erscheinungen im Raume erkennbar. Alles zusammengefaßt, so ist das Causalverhältniß der Erscheinungen dasjenige, wodurch deren Zeitverhältniß bestimmt und für eine mögliche Erfahrung objectiv gemacht wird. Nun ist jenes Causalverhältniß ein dreifaches: entweder sind die Erscheinungen Zustände (Bestimmungen) einer Substanz oder Folgen einer Ursache oder Theile (Glieder) eines Ganzen. Im ersten Fall nennen wir ihr Verhältniß Inhärenz, im zweiten Consequenz, im letzten Composition.*

VI. Postulate des empirischen Denkens.**

Möglichkeit. Wirklichkeit. Nothwendigkeit.

Die Grundsätze, die wir entwickelt haben, sind alle geschöpft aus den Bedingungen einer möglichen Erfahrung. Ihre Geltung liegt darin, daß ihre Verneinung die Möglichkeit aller Erfahrung aufhebt. Unter diesem Gesichtspunkte wird die Möglichkeit der Dinge überhaupt ganz anders beurtheilt, als von der Philosophie der vorkritischen Zeit. Und mit der Möglichkeit auch die Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Es ist klar, daß die Bedingungen einer möglichen Erfahrung zugleich die Bedingungen aller Gegenstände möglicher Erfahrung sind; aber welches sind die Bedingungen, daß überhaupt etwas möglich, wirklich oder nothwendig ist? Wenn sich diese Bedingungen a priori feststellen lassen, so werden sie Grundsätze bilden, welche die Modalität unserer Erkenntnißurtheile reguliren, also Grundsätze der Modalität, welche die Richtschnur geben, nach der wir die Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit der Dinge zu beurtheilen haben, nach der unser Erkenntnißurtheil problematisch, assertorisch oder apodiktisch sein darf.

* Ebendaselbst. S. 215.

** Ebendaselbst. S. 217—232.

Kant hatte schon lange vor seiner Kritik begriffen, daß Existenzialsätze stets synthetische Urtheile sind, daß mit andern Worten die Existenz kein logisches Merkmal ist, welches man in der Zergliederung eines Begriffs findet. Diese Einsicht vernichtet von Grund aus alle Ontologie, denn sie hebt die Möglichkeit auf, aus dem Begriff einer Sache auf deren Dasein zu schließen. Was von dem wirklichen Dasein gilt, wird auch von dem möglichen oder nothwendigen Dasein gelten; denn möglich ist, was wirklich sein kann; nothwendig, was wirklich sein muß. Nun ist das Dasein überhaupt kein logisches Merkmal, es ist nie in dem Begriff einer Sache enthalten und kann darum nie durch Analysis erkannt oder auf logischem Wege gefunden werden. Hier lag der Irrthum der dogmatischen Metaphysiker. Sie meinten die Möglichkeit der Sache in dem Begriff derselben zu entdecken, es dem bloßen Begriff ansehen zu können, ob derselbe möglich sei oder nicht. Wäre die Möglichkeit ein solches Merkmal des Begriffs, so müßte man dieses Merkmal, wie jedes andere, von dem Begriffe abziehen können, so müßte der Begriff der Sache ein anderer sein, wenn ihm das Merkmal des Daseins zukommt, ein anderer, wenn es ihm fehlt. Aber man sieht leicht, daß sich die Sache nicht so verhält. Ob die Pyramide existirt oder nicht existirt, ändert in ihrem Begriff nicht das mindeste, die Merkmale dieses Begriffs bleiben völlig dieselben, und die Existenz vermehrt sie so wenig als sie ihnen Abbruch thut. Also ist das Dasein überhaupt kein Merkmal, dessen Hinzutreten den Begriff der Sache erweitert; in der Vorstellung der Sache ändert sich nichts, nur in der Art, wie diese Vorstellung in uns gegeben ist. Sie kann uns gegeben sein als bloße Vorstellung oder als ein Gegenstand unserer Erfahrung. Der letztere Fall entscheidet ihr Dasein. Also ist das Dasein und die Modalität überhaupt nichts Anderes, als das Verhältniß einer Vorstellung zu unserem Erkenntnißvermögen.

Dasein kann uns nur durch Erfahrung, nie durch den

bloßen Verstand oder die bloße Einbildung gegeben sein. Das wußte Kant schon, als er den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes aufstellte. Das Kriterium des Daseins ist nie logisch, sondern durchaus empirisch. Aber das empirische Kriterium liegt in unserem Erkenntnißvermögen, also ist auch das Dasein nichts anderes, als das Verhältniß der Vorstellung zu unserer Erkenntniß.

Der Satz des Widerspruchs, dieses herkömmliche Kriterium der Möglichkeit, entscheidet gar nichts über das mögliche Dasein. Er sagt, möglich ist, was sich nicht widerspricht: ein Begriff, dessen Merkmale sich nicht gegenseitig aufheben, der nicht zugleich A und Nicht A ist. Dieser Widerstreit sei nicht denkbar; möglich ist er sehr wohl, wie die negativen Größen der Mathematik, die Bewegungen und Veränderungen in der Natur zeigen. Und auf der andern Seite kann eine Vorstellung der Art sein, daß ihre Merkmale sich nicht widersprechen, und doch ist die Vorstellung unmöglich. In dem Begriff eines von zwei geraden Linien eingeschlossenen Raumes ist Nichts, das sich logisch widerspricht. Im Begriff einer geraden Linie liegt es nicht, daß sie eine andere gerade Linie nur in einem Punkte schneiden kann. Die Unmöglichkeit liegt in der Anschauung. Also Etwas kann undenkbar und gleichwohl möglich, denkbar und gleichwohl unmöglich sein. Ein anderes ist Denkbarkeit, ein anderes Möglichkeit.

Ueber das Dasein entscheidet mithin nicht der Begriff der Sache, sondern lediglich die Erfahrung. Und da die Bedingungen der Erfahrung feststehen, so sind die Kriterien der Modalität gegeben.

Möglich ist, was erfahren werden kann, d. h. was mit den Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt. Wirklich ist, was erfahren wird, d. h. was als Gegenstand der Erfahrung gegeben ist, also das wahrgenommene Object oder die empirische Anschauung. Nothwendig ist, was erfahren werden muß. Nun muß jede Erscheinung erfahren werden als Wirkung einer

andern, weil sie sonst in keinem bestimmten Zeitpunkte, also überhaupt nicht erscheinen könnte. Nothwendig also ist die Causalität der Dinge. Ich kann die Erscheinungen nicht anders als in einer Zeitfolge wahrnehmen, ich kann diese Zeitfolge nicht anders als durch Causalität erfahren, also ist die Causalität die einzige Form der nothwendigen Erfahrung.

Wenn der Mathematiker sagt: ziehe die gerade Linie ab, so ist das kein zu beweisender Satz, sondern es ist eine Forderung, den gegebenen Begriff anzuschauen, ein Postulat der Anschauung. Ganz in demselben Sinne fordern die Grundsätze der Modalität, daß man das Dasein der Begriffe erfahre und unter dem Gesichtspunkt der Erfahrung beurtheile; sie fordern als die Bedingung desselben die Erfahrung, nicht das bloße, sondern das erfahrungsmäßige oder empirische Denken. Darum nennt sie Kant „die Postulate des empirischen Denkens:“ 1) was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich; 2) was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich; 3) dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig.*

Das Gesetz der Nothwendigkeit ist eines mit dem der Causalität. Hier fallen die Postulate des empirischen Denkens zusammen mit den Analogien der Erfahrung. Der Grundsatz der Causalität sagt: jede Erscheinung ist die Wirkung einer andern, auf die sie nothwendig folgt. Der Grundsatz der Nothwendigkeit sagt: nothwendig ist, was wir als Wirkung erfahren. Ist aber jedes Dasein die Wirkung eines andern, so giebt es Nichts, das ohne Ursache geschieht, so giebt es kein bloßes Ungefähr, keinen Zufall. Muß jede Erscheinung als Wirkung einer

* Ebendaselbst. S. 217. No. 4.

andern erfahren werden, so ist alle Nothwendigkeit in der Welt eine bedingte oder hypothetische, so giebt es keine absolute, unbedingte, im Sinne der Erfahrung irrationale Nothwendigkeit, sondern alle Nothwendigkeit erklärt sich aus natürlichen Ursachen, die selbst als Wirkungen anderer Ursachen erklärt sein wollen. Die hypothetische Nothwendigkeit ist durchaus verständlich, es giebt keine unbegreifliche, in diesem Sinne blinde Nothwendigkeit, kein Verhängniß in der Natur der Dinge. Das Gesetz der Causalität schließt den Zufall, das der Nothwendigkeit schließt das Fatum aus.

VII. Die Summe der Grundsätze.

Fassen wir hier die Lehre von den Grundsätzen in die kürzeste Formel zusammen. Die beiden ersten Grundsätze haben die Dinge als Größen bestimmt: sie waren deßhalb mathematisch. Die beiden letzten, die Analogien und Postulate der Erfahrung, bestimmen das Dasein der Dinge: jene nach dem Verhältniß und dem Vermögen, welches die Erscheinungen unter einander verknüpft; diese nach dem Verhältniß zu unserem Erkenntnißvermögen. Beide sind deshalb dynamisch.

Die beiden mathematischen Grundsätze bilden zusammen das Gesetz der Continuität; die beiden dynamischen bilden zusammen das Gesetz der Causalität oder Nothwendigkeit. Also gehen in ihrer Summe alle Grundsätze auf die Formel zurück: alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung sind ihrer Form nach continuirliche Größen, ihrem Dasein nach nothwendige Wirkungen.

Jeder Grundsatz erklärt sein Gegentheil für unmöglich. Dieser negative Ausdruck ist eine unmittelbare, selbstverständliche Folgerung. Das Gesetz der Continuität, negativ ausgedrückt, sagt: es giebt keine Sprünge in der Natur, non datur saltus, das Gesetz der Causalität und Nothwendigkeit erklärt in

seinem negativen Ausdruck: es giebt in der Natur weder gar keine noch eine blinde Nothwendigkeit, weder Zufall noch Verhängniß, non datur casus, non datur fatum. Aus der Continuität der extensiven Größen folgte die Unmöglichkeit der Atome; aus der Continuität der intensiven Größen die Unmöglichkeit des Vacuums: non datur hiatus.*

VIII. Die Summe der Analytik. Idealismus und Realismus.

In diesen Grundsätzen ist Alles befaßt, was die transscendentale Urtheilskraft von den Gegenständen möglicher Erfahrung (Erscheinungen) behaupten kann. Sie hätte gar nichts aussagen können, wenn es nicht möglich gewesen wäre, die Erscheinungen vermöge der Schemata unter die reinen Begriffe zu subsumiren. Nun waren die Schemata Zeitbestimmungen, und die Zeit selbst war die Form unserer Anschauung, gültig nur für das angeschaute Dasein. Es sind also lediglich die Zeitbestimmungen, welche die Begriffe anwendbar machen. Es sind lediglich die Begriffe, welche die Zeitbestimmungen objectiv machen. Ohne Begriffe können die Zeitbestimmungen der Erscheinungen nie objectiv werden; ohne Zeitbestimmungen können die Begriffe nichts objectiv machen. Ohne Zeitbestimmung, d. h. ohne Anschauung, für sich genommen, sind die Begriffe leer: sie verknüpfen, man weiß nicht was?

Es ist darum klar, daß die Zeitbestimmung, indem sie allein den Gebrauch der Kategorien ermöglicht, diesen Gebrauch zugleich einschränkt oder, wie Kant sagt, restringirt. Die Begriffe können jetzt auf alle Erscheinungen angewendet werden, denn alle Erscheinungen sind in der Zeit. Aber sie können auch nur auf Erscheinungen angewendet werden, denn außer den Erscheinungen

* Ebendaselbst. S. 227—228.

ist nichts in der Zeit. Entweder die Begriffe verknüpfen nichts, oder sie verknüpfen Erscheinungen und nur diese. Sie ermöglichen deren Erkenntniß, aber auch nur diese. Nennen wir die Erkenntniß der Erscheinungen im allgemeinsten Verstande Erfahrung, so können wir sagen, die Function der reinen Begriffe sei, Erfahrung zu machen, und sie haben keine andere Function. Nicht sie werden durch Erfahrung gemacht, sondern sie sind es, welche Erfahrung machen, aber sie können auch keine andere Erkenntniß bewirken als Erfahrung. In diesem Satze haben wir die ganze Summe der transscendentalen Analytik. Und nirgends springt die Differenz des kritischen Philosophen gegenüber den dogmatischen heller in die Augen. Es muß diese Helligkeit gewesen sein, welche die Leute geblendet und über den Unterschied der kritischen und dogmatischen Philosophie einen Augenblick lang verwirrt hat. Da sie die Untersuchung nicht hatten verstehen können, so hörten sie bloß auf das Resultat. Und dieses hatte zwei Seiten.

Nach der einen Seite wurde erklärt: alle menschliche Erkenntniß ist nur Erfahrung. Hatten nicht eben dasselbe vor Kant die englischen Erfahrungsphilosophen seit Bacon behauptet? Worin also unterscheidet sich Kant von Bacon, Locke und Hume? Offenbar stimmt er in seinem Resultat ganz mit jenen überein, nur hat er den Weg zu diesem Ergebniß sich schwieriger, andern dunkler gemacht. Locke's Versuch über den menschlichen Verstand kommt einfacher zum Ziel und liest sich besser als die Kritik der reinen Vernunft!

Nach der andern Seite lautete das Resultat: alle menschliche Erkenntniß ist nur möglich durch reine Begriffe, die schlechterdings aus keiner Erfahrung geschöpft sind. Hatten nicht eben dasselbe vor Kant die dogmatischen Metaphysiker seit Cartesius behauptet? Worin also unterscheidet sich Kant von Cartesius, Spinoza und Leibnitz? Und namentlich Leibnitz macht die Kritik

der reinen Vernunft vollkommen entbehrlich. So erscheint der kritische Philosoph den einen als ein Realist, den andern als ein Idealist alten Schlages.

In der That ist das Resultat der Kritik nicht so doppelköpfig; jene beiden Sätze widersprechen einander nicht, vielmehr verbinden sie sich zu dem einmüthigen Urtheile: alle menschliche Erkenntniß ist nur Erfahrung, und diese Erfahrung ist nur möglich durch reine Begriffe. Die erste Hälfte dieses Satzes ist realistisch, die zweite ist idealistisch. Will man beides vereinigen, so kann man sagen, daß die kantische Philosophie den Gegensatz jener beiden Richtungen auflöse und einen Ideal-Realismus bilde; doch ist es besser, auch den Schein einer solchen synkretistischen Vorstellungsweise zu vermeiden, die in Wahrheit keiner Philosophie fremder ist, als der kritischen. Es ist besser zu sagen, Kant habe jene beiden Richtungen in dem Resultat seiner Kritik widerlegt, und zwar für immer. Er ist beiden Richtungen gegenüber, welche dogmatisch die Erkennbarkeit der Dinge voraussetzen, der kritische Philosoph, der diese Erkennbarkeit bestimmt.

IX. Die Kritik als Idealismus. Kant und Berkeley.

Soll aber Kant eines von beiden sein, Idealist oder Realist, so suche man den Unterschied beider in ihrer verschiedenen Auffassung nicht der Erkenntnißformen, sondern der Erkenntnißobjecte. Was die ersten betrifft, so hat Kant dieselben bestimmt als Sinnlichkeit und Verstand. Es könnte scheinen, daß er mit der ersten Bestimmung den Sensualisten, mit der zweiten den Idealisten gerecht wird. Aber seine transscendentale Aesthetik trennt ihn von beiden. Und es werden sich eben so viele Gründe finden lassen, ihn bald mit dem einen, bald mit dem andern jener beiden Namen zu bezeichnen. Ueberhaupt kommt in Ansehung der Erkenntnißformen dieser Gegensatz nicht rein und unvermischt zu Tage.

Die Erkenntnißobjecte sind eines von beiden: entweder die Dinge außer uns, ich meine die realen Dinge (res) oder blos Vorstellungen in uns (ideae). Nennen wir die erste Ansicht Realismus, die zweite Idealismus. Und jetzt legen wir Kant die Frage vor: was sind nach ihm die erkennbaren Objecte? Welches sind die einzig möglichen Objecte unserer Erkenntniß: res oder ideae? Er hat die Erkenntniß darum als Erfahrung bestimmt, weil ihre einzig möglichen Objecte die Erscheinungen sind. Aber die Erscheinungen werden empfunden durch unsere Wahrnehmungen, vorgestellt durch unsere Anschauung, verknüpft durch unsere Einbildungskraft, objectiv gemacht durch unseren Verstand und dessen Begriffe. Es ist in den Erscheinungen Nichts, das nicht subjectiv wäre. Sie sind durchaus nichts Anderes, als unsere Vorstellungen, können nichts Anderes sein. Es ist vollkommen unbegreiflich, wie ein Ding, das außerhalb unserer Vorstellungskraft existirt, ein Ding an sich, mit allen seinen Eigenschaften in unsere Vorstellungskraft einwandern und jemals Vorstellung werden kann. Giebt es aber von dem Dinge keine Vorstellung, wie soll es Erkenntniß davon geben?

Daraus folgt aber von selbst, daß die einzig möglichen Objecte der Erkenntniß nie etwas Anderes sein können, als unsere Vorstellungen. Diese Einsicht liegt der Kritik der reinen Vernunft zu Grunde, und deren ursprüngliche Verfassung ist ganz in diesem Geiste gehalten. Sie ist in diesem Sinne durchaus idealistisch. Das ganze Erkenntnißproblem ruht auf dieser sicheren Basis. Wenn die Objecte aller möglichen Erkenntniß blos Erscheinungen, d. h. Vorstellungen in uns, also völlig subjectiv sind: wie ist davon eine Erkenntniß möglich, die doch allgemein und nothwendig sein soll, wie ist davon Erfahrung möglich, die doch objectiv sein will? Das ist die Frage der Kritik; diese Frage macht die Neuheit und die Schwierigkeit der Untersuchung. Berkeley wußte auch, daß alle unsere Objecte

nur Vorstellungen sind; aber er hatte keine Ahnung davon, wie aus solchen Objecten jemals Erkenntniß werden könne; darum verfiel seine Lehre dem Skepticismus von Hume. Man muß also Kant nicht mit Berkeley verwechseln, wie es Garven in seiner bekannten Recension der Kritik begegnet war. Kant stimmte allerdings mit Berkeley darin überein, daß auch er keine anderen Erkenntnißobjecte hatte als Vorstellungen; aber darin unterschied er sich von jenem, daß er die allgemeinen und nothwendigen Vorstellungen entdeckt hatte, die nicht selbst Objecte sind, sondern Objecte machen: die nothwendigen Vorstellungsformen sowohl der Sinnlichkeit als des Verstandes. Und in dieser Entdeckung besteht eben die Kritik der reinen Vernunft.

Um seinen Unterschied von Berkeley deutlich hervorzuheben, hätte Kant den kritischen Charakter seiner Untersuchungen noch weit nachdrücklicher betonen können, aber er hätte nie den idealistischen Charakter derselben abschwächen sollen. Dies war die schiefe Richtung, die er in der zweiten Ausgabe der Kritik nahm. Er schrieb hier als einen episodischen Zusatz zu den Postulaten des empirischen Denkens jene „Widerlegung des Idealismus," die unmittelbar gegen Berkeley gerichtet war. Und die ganze Demonstration lief darauf hinaus, daß erst das Dasein der Dinge außer uns die Wahrnehmung unserer selbst möglich macht. Als ob im Geiste der Kritik die Dinge außer uns etwas Anderes sein könnten, als die Dinge im Raum; als ob der Raum etwas Anderes wäre, als unsere Vorstellung, also die Dinge außer uns etwas Anderes, als unsere räumlichen Vorstellungen! Das ist keine Widerlegung Berkeley's, sondern nur eine grobe Verleugnung des Idealismus, womit Kant die eigene Lehre auf eine unbegreifliche Weise Preis gab.*

* Vgl. Ebendaselbst. S. 222—226.

Fünftes Capitel.

Uebergang zur transscendentalen Dialektik:

Der Grenzbegriff des reinen Verstandes. Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich.

Die Amphibolie der Reflexionsbegriffe: Kant und Leibnitz.

Die positive Aufgabe der Kritik ist gelöst. Die Thatsache der Mathematik und Naturwissenschaft (Erfahrung) ist erklärt. Die Bedingungen sind dargethan, unter denen Erkenntniß im Verstande der Kritik stattfindet: nämlich eine Erkenntniß, die synthetisch und zugleich allgemein und nothwendig, mit einem Worte metaphysisch ist. Aber die Bedingungen, welche diese Erkenntniß ermöglichen und erklären, beschränken dieselben zugleich auf ein bestimmtes Gebiet. Sie bestimmen als deren einzige Objecte die Erscheinungen, die nichts Anderes sind als unsere Vorstellungen. Es giebt von den Erscheinungen eine allgemeine und nothwendige Erkenntniß, aber es giebt eine solche Erkenntniß auch *nur* von den Erscheinungen. Nennen wir alle Erkenntniß, die den Charakter der strengen Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat, metaphysisch, so lautet das positive Ergebniß der Kritik: *es giebt eine Metaphysik der Erscheinungen.* Nennen wir alle Erkenntniß, deren Objecte Erscheinungen oder sinnliche Dinge sind, empirisch, so lautet dasselbe Ergebniß: *es giebt nur Erfahrung.*

An dieses positive Resultat grenzt unmittelbar ein negatives, das jetzt in den Vordergrund der Kritik rückt. Wenn Erkenntniß nur möglich ist von Erscheinungen, so ist selbstverständlich keine Erkenntniß möglich von Gegenständen, welche nicht erscheinen, die unsere Anschauung und Vorstellung von sich ausschließt. Die Quelle der Erscheinungen ist unsere Sinnlichkeit. Was nicht sinnlich ist, kann uns auch nie erscheinen, und umgekehrt. Hat die transscendentale Analytik die Möglichkeit einer Erkenntniß der sinnlichen Dinge bewiesen, so wird es jetzt die Aufgabe der Kritik sein, die Möglichkeit einer Erkenntniß nicht sinnlicher Dinge zu widerlegen. Die Lösung dieser Aufgabe gehört der transscendentalen Dialektik.

I. Die negative Aufgabe der Kritik. Unmöglichkeit einer Erkenntniß des Uebersinnlichen.

Im Grunde ist diese Widerlegung schon im Ergebniß der Analytik als dessen unmittelbare Folge enthalten, und es bedürfte der weitläufigen und schwierigen Untersuchungen nicht, die uns bevorstehen, wenn nichts Anderes bewiesen sein sollte, als nur die Unmöglichkeit jener Erkenntniß. Es leuchtet schon jetzt vollkommen ein, daß die menschliche Vernunft nach der Natur ihrer Erkenntnißvermögen niemals ein Recht haben wird auf Erkenntnißobjecte jenseits ihrer Sinnlichkeit. Aber gerade diese Einsicht, die weder neu noch schwer ist, nöthigt die Kritik, sich eine Frage vorzulegen, die sie am wenigsten ungelöst lassen darf. Als sie die Thatsache der Erkenntniß festzustellen hatte, fand sich unter den existirenden Wissenschaften auch eine Metaphysik des Uebersinnlichen, die Zeugniß ablegte für die synthetischen Urtheile a priori. Also diese Wissenschaft existirt, obschon ihre Unmöglichkeit bereits einleuchtet. Von Rechts wegen wird sie nicht existiren dürfen, aber das Factum ihrer Existenz, abgesehen von der Rechtmäßig-

keit desselben, ist nicht zu bestreiten, am wenigsten von der Kritik, welche selbst dieses Factum constatirt hat. Also muß auch dieses Factum erst erklärt werden, bevor seine Unrechtmäßigkeit bewiesen wird. Wir müssen die factische Möglichkeit von der juristischen unterscheiden; die Fälle, in denen beide sich ausschließen, sind in der Welt häufig genug. Mathematik und Erfahrung hatten beide für sich, die Metaphysik des Uebersinnlichen nur die erste. Nun wird in diesem Fall die Möglichkeit im factischen Sinn erst erklärt werden müssen, bevor die Unmöglichkeit im juristischen bewiesen wird. Es gehört wenig dazu, die Erkenntniß des Uebersinnlichen zu verneinen; dazu brauchte die Welt keinen Kant, sie hatte schon vor ihm Leute genug gefunden, die in dieser Verneinung das Aeußerste gethan hatten. Die Wissenschaft des Uebersinnlichen war auf eine Weise verneint worden, daß nun kein Mensch auch nur den Irrweg aufspüren konnte, auf dem sie jemals zu Stande gekommen war. Und in der That ist es die bei weitem größere Schwierigkeit, diesen Irrweg zu entdecken. Das ist die Aufgabe, bei welcher jetzt die Kritik steht. Wie ist die Erkenntniß nicht sinnlicher Dinge möglich als bloße Thatsache, da sie doch als rechtmäßige Thatsache nicht möglich ist? Die rechtmäßige Thatsache setzt voraus, daß man sie ausführen durfte; die bloße Thatsache setzt voraus, daß man sie ausführen konnte. Wo findet sich nun in der menschlichen Vernunft dieses Können in Betreff jener Metaphysik, welche so viele Systeme der Philosophie ausgeführt haben? Wenn schon kein rechtmäßiges oder wirkliches Erkenntnißvermögen dazu sich vorfindet, so muß es der Mißbrauch eines unserer Vermögen gewesen sein, der jene Wissenschaft erzeugte. Also welches Vermögen der menschlichen Vernunft hat diesen Mißbrauch erfahren? Worin hat der Mißbrauch selbst bestanden? Da er unmöglich in der Absicht der menschlichen Vernunft gelegen haben kann, so muß hier eine Täuschung im Spiel gewesen

sein, die nicht blos der Zufall verschuldet. Auf eine Täuschung ist die Wissenschaft nicht ausgegangen, auch nicht in ihrer Verirrung; wenn sie von Grund aus irrt, so muß sie auf einer Täuschung beruht haben, aber auf welcher? Hier ist eine ganze Reihe von Fragen, die beantwortet sein wollen, bevor die transscendentale Dialektik ihr eigentliches Geschäft ausführt.

II. Die Vorstellung nicht sinnlicher Dinge. Noumena und Phänomena.

Was also die Metaphysik als eine Erkenntniß nicht sinnlicher Dinge betrifft, so wird es in eben dem Grade schwer, ihre Möglichkeit zu erklären, als die Unmöglichkeit derselben leicht und augenscheinlich einleuchtet. In dieser kritischen Stellung befindet sich Kant nach Allem, was die Untersuchungen seiner Analytik ausgemacht haben. Es ist nämlich ausgemacht, daß der menschlichen Vernunft zu einer Erkenntniß des Uebersinnlichen jedes Object und jedes Vermögen fehlt. Und nun entsteht die Frage: wie konnte sich die menschliche Vernunft jemals zu einer solchen Wissenschaft auch nur verirren, wie war auch nur der Schatten und das Trugbild von Dingen möglich, die schlechterdings gar nicht in dem Gesichtskreise unserer Vernunft liegen?

Offenbar muß in der Natur unserer Vernunft die Möglichkeit vorhanden sein, nicht sinnliche Dinge auf irgend eine Weise vorzustellen, sonst wäre selbst der Schein einer darauf gerichteten Wissenschaft unmöglich. Wo eine Erkenntniß stattfindet, gleichviel von welchen Gegenständen und gleichviel mit welchem Rechte, da muß eine Vorstellung von ihren möglichen Objecten vorangehen. Nun ist eine Vorstellung nicht sinnlicher Dinge durch unsere Anschauung nicht möglich, denn unsere Anschauung ist nach Form und Inhalt sinnlicher Natur. Ihr Inhalt ist Empfindung, ihre Form ist Raum und Zeit. Nicht sinnliche Dinge können daher

von der menschlichen Vernunft nie angeschaut, sodern nur gedacht werden. Ihre Vorstellung, gleichviel ob sie bejaht oder verneint werden muß, ist nur möglich durch den reinen Verstand. Wäre die menschliche Vernunft durchaus sinnlich, so könnte ihr die Vorstellung eines nicht sinnlichen Gegenstandes nie kommen, und eine Wissenschaft solcher Dinge wäre nicht blos aus Gründen des Rechts, sondern aus natürlichen Gründen unmöglich. Nun aber haben wir in dem reinen Verstande ein Erkenntnißvermögen ganz unabhängig von der Sinnlichkeit, ein Vermögen reiner Begriffe, von denen die Kritik selbst erklärt hat, daß sie keineswegs aus der Anschauung entspringen. Jeder Begriff fordert einen Gegenstand, dem er entspricht oder den er vorstellt. Keiner der reinen Begriffe stellt ein sinnliches Ding vor. Wenn er doch etwas Bestimmtes vorstellen oder ein Object haben soll, so kann dieses nur ein nicht sinnliches Ding sein. Und damit ist die Vorstellung gefunden, die als die erste Bedingung zu einer Wissenschaft des Uebersinnlichen gesucht wird. Auch das Vermögen ist klar, welches allein im Stande ist, eine solche Vorstellung zu bilden. Nicht sinnliche Dinge sind von Seiten der menschlichen Vernunft nicht anschaulich, sondern nur denkbar oder intelligibel, sie sind nicht Sinnen-, sondern bloße Verstandesobjecte oder Verstandeswesen. Wir wollen also unsere Vorstellungen unterscheiden in solche, die Erscheinungen — Gegenstände der Anschauung — sind, und in solche, die blos Verstandeswesen oder intelligible Dinge ausmachen. Die einen mögen nach dem Vorgange der Alten Phänomena, die andern Noumena heißen. Wenn wir ein Ding vorstellen, nicht wie es vermöge unserer Sinne erscheint, nicht also wie es sich in uns abbildet, sondern wie es an sich ist, so kann eine solche Vorstellung, wenn sie überhaupt möglich ist, nur durch den reinen Verstand vollzogen werden. Die Dinge, wie sie an sich sind, können nicht sinnlich vorgestellt, sondern nur gedacht werden. Die Dinge

an sich sind bloße Verstandesobjecte oder Noumena, und umgekehrt. Die Unterscheidung unserer Vorstellungen in Phänomena und Noumena ist daher gleichbedeutend mit der in Erscheinungen und Dinge an sich.

Soll also überhaupt eine Erkenntniß des Uebersinnlichen möglich sein, so muß es Vorstellungen geben, welche Noumena oder Dinge an sich sind. Diese Vorstellungen kann es nur geben durch den reinen Verstand, dessen Untersuchung und Auseinandersetzung das Geschäft der Analytik war. Es wird also das letzte Geschäft der Analytik sein, den Begriff eines Dinges an sich zu bestimmen. Sie wird nichts Anderes bestimmen, als was dieser Begriff bedeutet und wie er entsteht. Der Dialektik bleibt überlassen, weiter nachzuweisen, wie aus jenem Verstandesbegriff eine unberechtigte Wissenschaft, die sogenannte Ontologie entsteht, und diese Wissenschaft zu widerlegen, indem sie deren Grundirrthümer enthüllt.

III. Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung.*

Was ist ein Noumenon, was bedeutet das Ding an sich, wie unterscheidet es sich von der Erscheinung? Es sei bemerkt, daß Kant diese Frage in der ersten Ausgabe seiner Kritik weit gründlicher gefaßt und gelöst hat, als in den folgenden. Die Unterscheidung der Dinge in Phänomena und Noumena ist nicht vom Datum der kritischen Philosophie; die Alten und Neuern haben sie gebraucht; es kommt sehr viel darauf an, zu wissen, in welchem Sinn Kant beide unterscheidet.

* Vgl. Ebendaselbst. Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena. Seite 236—283.

1. Das Ding an sich als Vorstellung (Leibnitz).

Es könnte nämlich scheinen, als ob in beiden Fällen dasselbe Object vorgestellt werde. Als Phänomenon werde der Gegenstand vorgestellt durch unsere Sinne, als Noumenon durch unsern Verstand. Die Sinnlichkeit stelle ihn vor, wie er (uns) erscheint; der Verstand dagegen, wie er an sich ist. In diesem Sinne haben die dogmatischen Metaphysiker der neueren Zeit die Unterscheidung gemacht zwischen Erscheinungen und Dingen an sich. Das Object der sinnlichen und blos gedachten Vorstellung ist eines und dasselbe, nur die beiden Vorstellungen davon sind dem Grade nach verschieden: in der Sinnlichkeit wird er undeutlich, im Verstande deutlich vorgestellt; die unklare und verworrene Vorstellung sei das Phänomenon, die deutliche und klare das Noumenon. Daher das Dogma: der Verstand erkennt die Dinge, wie sie an sich sind. In diesem Sinne z. B. unterschied Leibnitz die Erscheinungen von den Dingen an sich. Die Welt, sinnlich vorgestellt, erscheint in den materiellen Dingen; die Welt, denkend begriffen, erscheint in dem Zusammenhang ihrer Gesetze; beide Welten sind der Inbegriff derselben Objecte. Das war nicht die Meinung der Alten, wenn sie die Sinnenwelt von der Verstandeswelt unterschieden; die Erscheinung galt ihnen nicht als das undeutlich vorgestellte Ding an sich, als eine Vorstellung, die das Denken nur aufzuklären braucht, um die Wahrheit herzustellen, sondern sie galt ihnen als Einbildung, als Wahn, den das echte Denken vernichtet. Erscheinungen und Dinge an sich waren hier nicht dem Grade, sondern der Gattung nach verschieden.*

2. Das Ding an sich als keine Vorstellung und kein Verstandesobject (Kant).

Die Art, wie Leibnitz unterschieden hatte, konnte unmöglich

* Prolegomena. Th. II. § 32. S. 234 flgd.

von Kant bejaht werden. So wenig die Sinnlichkeit zufolge der kritischen Philosophie nur dem Grade nach vom Verstande verschieden ist, so wenig ist die Erscheinung graduell verschieden von dem Dinge an sich. Wären beide nur dem Grade nach verschieden, wie undeutliche und deutliche Vorstellung, so würde in beiden dasselbe Ding vorgestellt, so wäre das Ding an sich nichts Anderes als die Erscheinung nach Abzug der sinnlichen Vorstellung. Aber die Erscheinung nach Abzug der sinnlichen Vorstellung ist zufolge der kritischen Philosophie Nichts, gar Nichts. Die Erscheinung ist blos sinnliche Vorstellung. Wenn ich meine Begriffe davon abziehe, so hört sie auf, Object zu sein, und wird empirische Anschauung. Wenn ich meine Anschauung davon abziehe, so hört sie auf, Erscheinung zu sein, und wird blos Eindruck. Wenn ich den Eindruck davon abziehe, so ist der letzte Rest verschwunden, und was übrig bleibt, ist das leere Nichts, aber kein Ding an sich. Wenn man die Erscheinung für Etwas hält außer unserer Vorstellung, dann freilich darf man meinen, daß auch nach Abzug der Vorstellung Etwas in ihr zurückbleibt, und daß dieses Etwas das Ding an sich sei. Die kantische Philosophie ist meistens so verstanden worden. Sie konnte nicht unrichtiger verstanden werden, aber allerdings trägt Kant die Schuld, dieser falschen Auffassung Vorschub geleistet zu haben. Er hat selbst in den späteren Ausgaben seiner Kritik, gleichsam dem Realismus zu Liebe, die Erscheinung und damit das Ding an sich in dieses schiefe Licht gerückt, als ob das Ding an sich in der Erscheinung enthalten wäre als deren verborgenes X. Dadurch wird das Verständniß der Sache scheinbar sehr leicht und bequem gemacht, auch haben die meisten sich wohl dabei befunden; im Grunde aber wird dadurch das Verständniß unglaublich verwirrt und geradezu aufgehoben, und die kritische Philosophie selbst aus ihren Elementen gerückt. Wenn Raum und Zeit unsere Vorstellungen sind, so ist jede Erscheinung, weil

sie in Raum und Zeit ist, ebendeshalb nichts als unsere Vorstellung, so ist das Ding an sich, weil es nicht anschaulich, also nicht in Raum und Zeit ist, ebendeshalb von der Erscheinung nicht dem Grade, sondern der Gattung nach verschieden, also die Vorstellung eines ganz anderen Objects, als welches die Erscheinung enthält. Diese beiden Sätze: die Erscheinung ist bloß Vorstellung, das Ding an sich geht auf ein ganz anderes Object als die Erscheinung, — hängen genau zusammen, und einer trägt den andern. Und die Kritik der reinen Vernunft in ihrer ursprünglichen Gestalt ist vollkommen im Geist und auch im Buchstaben dieser beiden Sätze gehalten.

In einem gewissen Sinne haben auch bei Kant Sinnlichkeit und Verstand dasselbe Object. Aber ihr gemeinschaftliches Object ist nur die Erscheinung, in deren Vorstellung Sinnlichkeit und Verstand ganz verschiedene Functionen haben. Die Empfindung giebt zur Erscheinung das Material, die Anschauung macht aus diesem Material eine Erscheinung, der Verstand macht aus der Erscheinung ein Object. Was die Sinne zufällig vorstellen, das wird durch den Verstand nach einer Regel vorgestellt, und eben dadurch zu einer objectiven Erscheinung gemacht, d. h. zu einer Erscheinung, die nicht anders als so vorgestellt werden kann. Wenn vorgestellt werden müssen so viel heißen darf als sein, so können wir mit Kant sagen, daß der Verstand die Gegenstände vorstellt, wie sie sind; während sie die Sinnlichkeit vorstellt, wie sie erscheinen, aber der Gegenstand im ersten Sinn ist darum nicht weniger Erscheinung, er ist die nothwendige Vorstellung, während die Wahrnehmung die zufällige ist.*

* Kritik d. r. Vernunft. Ebendaselbst. S. 252.

IV. Der transscendentale Gegenstand. Die reinen Begriffe und deren transscendentale Bedeutung.

Also das Ding an sich ist bei Kant der Gattung nach verschieden von den Erscheinungen, es bezeichnet einen andern Gegenstand, der nie Erscheinung sein kann, den also auch der Verstand nur andeuten, aber nicht weiter bestimmen oder bilden kann, da er nur empirische Objecte bildet. Im Unterschiede von den Erscheinungen als empirischen Gegenständen heiße das Ding an sich „der transscendentale Gegenstand." Die Begriffe des Verstandes waren nur anwendbar auf Erscheinungen als Gegenständen einer möglichen Erfahrung, sie haben nur einen empirischen Gebrauch. Wären sie anwendbar auf Dinge an sich, so würden sie einen transscendentalen Gebrauch haben, aber sie erlauben diesen Gebrauch nicht, wohl aber, wie Kant sagt, „eine transscendentale Bedeutung."* Worin besteht diese Bedeutung? Oder mit andern Worten: wie entsteht die Vorstellung von einem Dinge an sich?

Jeder Begriff bedeutet einen Gegenstand, auf den er sich bezieht. Die empirischen Begriffe haben ihre Gegenstände in der Anschauung, von der sie abstrahirt sind; die reinen Begriffe sind aus keiner Anschauung abstrahirt, sie sind in ihrer Anwendung, aber durchaus nicht in ihrem Ursprunge, empirisch. Wenn diese reinen Begriffe, unabhängig von aller Erfahrung, wie sie sind, auch einen Gegenstand vorstellen, der unabhängig von aller Erfahrung ist: einen Gegenstand, der, wie sie selbst, durchaus nicht empirisch ist; so ist dieser Gegenstand eben ein Ding an sich, ein bloßes Noumenon, dessen Größe unabhängig von unserer Anschauung, dessen Qualität unabhängig von unserer Empfindung, dessen Substanz und Causalität ohne jede Zeitbestimmung, dessen

* Ebendaselbst. S. 244.

Nothwendigkeit unabhängig von dem Modus unserer Erkenntniß besteht. Wenn also unsere reinen Begriffe unmittelbar ein Object vorstellen, ohne Dazwischenkunft der Schemata, so ist dieser Gegenstand, wie die Begriffe selbst, unabhängig von aller Erfahrung, unabhängig von Raum und Zeit, das Ding an sich.

Nun aber können unsere reinen Begriffe überhaupt keinen Gegenstand vorstellen, sondern nur Vorstellungen verknüpfen. Was sie verknüpfen sollen, muß ihnen gegeben sein, das ist ihnen nicht durch sie selbst, sondern lediglich durch die Anschauung gegeben, also können sie nur sinnliche Vorstellungen oder Erscheinungen verknüpfen, also können sie auch das Ding an sich nicht vorstellen, sie können es nur bedeuten. Sie haben einen empirischen Gebrauch und zugleich eine transscendentale Bedeutung.

V. Bedeutung des Dinges an sich für den Verstand.

Und was bedeutet das Ding an sich zunächst für den Verstand? Denn diese Bedeutung allein kümmert die Analytik. Die unmittelbare Vorstellung eines Gegenstandes ist niemals Begriff, sondern immer Anschauung. Sollte das Ding an sich vorgestellt werden, so könnte dies nur durch den Verstand geschehen, so müßte der Verstand das Vermögen einer unmittelbaren Vorstellungskraft, d. h. der Anschauung haben: es müßte also, um das Ding an sich vorstellen zu können, einen anschauenden oder intuitiven Verstand, eine intellectuelle Anschauung geben. Ob ein solcher Verstand überhaupt möglich ist, können wir nicht sagen, auch nicht verneinen, denn der bloße Begriff desselben führt keinen Widerspruch mit sich. Wir können nur soviel sagen, daß dieser intuitive Verstand der menschliche nicht ist, denn der menschliche Verstand ist nur discursiv, nicht intuitiv. Wir können nur so viel erklären, daß die menschliche Vernunft die Bedingungen ausschließt, unter denen allein das Ding an sich Vorstellung sein könnte.

1. Die positive Bedeutung.

Eines wissen wir bestimmt: das Ding an sich kann nie Gegenstand einer sinnlichen Anschauung sein. Das ist seine negative Bedeutung. Es kann nur Gegenstand einer nicht sinnlichen (intellectuellen) Anschauung sein: das ist seine positive Bedeutung. Nun bleibt es dahin gestellt, ob es überhaupt eine intellectuelle Anschauung giebt. Also bleibt dahin gestellt, ob das Ding an sich Vorstellung sein kann oder nicht. Es ist mithin nach seiner positiven Bedeutung für unseren Verstand problematisch. Da aber die menschliche Anschauung keine andere ist als die sinnliche, so kann das Ding an sich niemals Gegenstand unserer Vorstellung sein. Also hat es für unseren Verstand außer jener problematischen Bedeutung nur diese negative, die aber von dem größten Gewicht ist. Denn wir können jetzt urtheilen: alle mögliche Gegenstände sind entweder Erscheinungen oder Dinge an sich. Die Dinge an sich sind für uns nie Gegenstände einer möglichen Vorstellung, mithin sind alle Gegenstände unserer möglichen Vorstellung, also auch unserer möglichen Erkenntniß, nur Erscheinungen, oder alle unsere Erkenntniß ist (ihrem Objecte nach) nur Erfahrung.*

2. Die negative Bedeutung. Grenzbegriff.

Die Analytik hatte gezeigt, daß durch die reinen Begriffe und nur durch sie Erfahrung möglich ist. Wenn noch gezweifelt wurde, ob nicht vermöge der reinen Begriffe eine Erkenntniß jenseits der Erfahrung möglich gemacht werden könne, so bedeutet uns jetzt das Ding an sich in seinem negativen Verstande, daß die reinen Begriffe keine andere Erkenntniß ermöglichen, als Erfahrung. Die reinen Begriffe machen die Erfahrung und erklären deren Möglichkeit. Zugleich bedeuten sie in dem Dinge

* Ebendaselbst. S. 246—249.

an sich, daß alle Erkenntniß sich auf die Erfahrung und deren Gebiet einschränken müsse. In diesem Sinne bildet das Ding an sich den „Grenzbegriff des Verstandes." Nachdem so das Gebiet der möglichen Verstandeserkenntniß von deren Quelle bis zu deren Grenze vollkommen ausgemessen ist, darf die transscendentale Analytik ihre Untersuchung beschließen.*

3. Die immanente und transscendente Geltung der reinen Begriffe. Transscendent und Transscendental.

Von den Dingen an sich kann demnach unser Verstand nichts weiter wissen, als daß sie grundverschieden sind von allen möglichen Erscheinungen, daß sie auf ganz andere Gegenstände gehen, als alle denkbare Objecte der Verstandeserkenntniß, daß sie als Objecte für den Verstand völlig problematisch, und nur als seine Grenzbestimmung gewiß sind. Diese Grenze ist klar, und zunächst nichts weiter von den Dingen an sich, aus dem Gesichtspunkte des Verstandes betrachtet. Diesseits der Grenze ist das weite Reich der Erfahrung oder der Natur, jenseits derselben eine von aller Erfahrung unabhängige, durchaus von ihr verschiedene Welt, deren Dasein zunächst völlig unbestimmt ist, von der wir vermöge der reinen Verstandesbegriffe uns keinerlei Vorstellung entwerfen können. Nur diesseits jener Grenze gelten die Verstandesbegriffe im Reich der Erfahrung; die Grenze der möglichen Erfahrung selbst können sie nicht übersteigen. Weil sie in aller Erfahrung gelten, darum sagt Kant, daß der Gebrauch dieser Begriffe und die Geltung ihrer Grundsätze „immanent" sei. Weil sie die Grenze der Erfahrung niemals übersteigen oder transscendiren dürfen, darum sagt Kant, daß sie keinen „transscendenten" Gebrauch, ihre Grundsätze keine transscendente Geltung haben. Man muß in dem kantischen Sprachgebrauch

* Ebendaselbst. S. 250.

„transscendent" nicht mit „transscendental" verwechseln. Transscendental ist, was der Erfahrung vorausgeht als deren nothwendige Bedingung. Transscendent ist, was die Grenze der Erfahrung übersteigt. Die reinen Begriffe sind transscendental, sofern sie nicht aus der Erfahrung, sondern im reinen Verstande entspringen; sie sind ihrem Gebrauche nach immanent, sofern sie in aller Erfahrung gelten; sie werden transscendent, wenn sie jenseits der Erfahrungsgrenze Dinge vorstellen oder erkennen wollen. Alle Erkenntniß der Dinge an sich gründet sich daher, um kantisch zu reden, auf einen transscendenten Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe, auf eine transscendente Geltung ihrer Grundsätze. Die reinen Verstandesbegriffe deuten auf einen Gegenstand jenseits der Erfahrung, den sie nicht vorzustellen, geschweige zu erkennen vermögen. Ihre Bedeutung ist transscendental, aber die versuchte Erkenntniß ist transscendent: vermöge ihrer transscendentalen Bedeutung bezeichnen sie nur die Grenze ihrer möglichen Erkenntniß oder begrenzen sich selbst; vermöge ihres transscendenten Gebrauchs übersteigen sie diese Grenze. Hier ist die deutliche Grenzscheide ihrer rechtmäßigen und unrechtmäßigen Geltung. Und erst mit der letzteren beginnt die Untersuchung der transscendentalen Dialektik.

VI. Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Kant's Kritik der leibnitzischen Philosophie.*

Das Ding an sich oder das Noumenon ist nicht unsere Vorstellung, und kann unsere Vorstellung einfach deshalb nicht sein, weil es das Ding selbst ist im Unterschiede von unserer Vorstellung. Dieser sehr einleuchtende Satz enthält in der kürzesten Formel die Summe der bisherigen kritischen Philosophie und bestimmt zugleich deren Gegensatz zu der früheren, namentlich

* Ebendaselbst. Anhang. S. 254—275.

leibnitzischen Metaphysik. Diese Metaphysik behauptet, das Ding an sich ist unsere Vorstellung, nämlich unsere deutliche Vorstellung des Dinges im Unterschiede von der undeutlichen oder sinnlichen. Das Ding an sich ist das Ding als Verstandesobject. Also in diesem Punkte stehen die dogmatische Metaphysik und die kritische Philosophie, Leibnitz und Kant, einander contradictorisch entgegen. Und hier findet Kant die Stelle, wo die Lehre seines berühmten Vorgängers am sichersten aus ihren Angeln zu heben ist. Denn ihr Angelpunkt liegt darin, daß die Dinge an sich, die Noumena, für Verstandesvorstellungen gelten.

Es ist eine natürliche Folge dieser Voraussetzung, daß die Begriffe, durch welche der Verstand alle seine Vorstellungen vergleicht, gelten müssen für die Dinge an sich, daß mit andern Worten diese Vergleichungsbegriffe das wahre Verhältniß der Dinge ausdrücken. Nun lassen sich Vorstellungen unter vier Gesichtspunkten vergleichen: die verglichenen Vorstellungen sind entweder einerlei oder verschieden; entweder stimmen sie überein oder sie widerstreiten einander; sie verhalten sich zu einander entweder als Inneres und Aeußeres, oder als Bestimmbares und Bestimmung (Materie und Form.) Die Vergleichungsbegriffe sind demnach: Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Aeußeres, Materie und Form.

Nun wird die leibnitzische Philosophie vermöge ihrer Grundannahme die Verstandesvergleichung für die einzig richtige und objective halten, und darnach das Verhältniß der Dinge selbst bestimmen. Sie wird also einem doppelten Irrthum unterliegen, denn erstens sind uns die Vorstellungen nicht bloß im Verstande, sondern auch in der Sinnlichkeit gegeben; die Sinnlichkeit ist nicht verworrener Verstand, sondern selbst Erkenntnißvermögen; die Vorstellungen werden mithin unter zwei Gesichtspunkten verglichen werden müssen, sowohl unter dem der Sinnlichkeit als

unter dem des Verstandes; die Verstandesvergleichung ist also nicht die einzige, und dann gilt alle Vergleichung, die wir anstellen mögen, nur für Erscheinungen und keineswegs für Dinge an sich.

Es wird mithin vor Allem nöthig sein, zu überlegen, unter welchem Gesichtspunkte Vorstellungen verglichen werden. Diese Ueberlegung nennt Kant Reflexion. Und wenn in dieser Rücksicht die Sinnlichkeit anders vergleichen sollte, als der Verstand, so werden die verglichenen Vorstellungen unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit anders erscheinen, als unter dem des Verstandes, so werden also jene Vergleichungsbegriffe eine doppelte Bedeutung haben, verschieden nach dem Vermögen, welches die Vergleichung macht. Diese Zweideutigkeit nennt Kant „die Amphibolie der Reflexionsbegriffe." Nun macht er der leibnitzischen Philosophie den Vorwurf, daß sie über diese Amphibolie im Dunkeln bleiben mußte, weil sie Sinnlichkeit und Verstand falsch unterschieden, darum die Erscheinungen blos mit dem Verstande verglichen und deren Verhältniß bestimmt habe, als ob es nicht Erscheinungen, sondern Dinge an sich wären. Kant's Kritik der leibnitzischen Metaphysik zielt auf diesen Punkt: in seiner Art, Vorstellungen zu vergleichen, mußte Leibnitz geflissentlich absehen von allen sinnlichen Bedingungen, darum konnte seine Vergleichung nicht von Erscheinungen, sondern blos von Begriffen und, auf Gegenstände bezogen, blos von Dingen an sich gelten; da nun Dinge an sich nie vergleichbare Gegenstände sind, so fällt damit das ganze Lehrgebäude der Monadologie in sich zusammen. Der Beweis gegen Leibnitz ist geführt, sobald gezeigt worden, daß Objecte unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit anders verglichen werden müssen, als unter dem des Verstandes. Denn dann ist klar, daß die Verstandesvergleichung nicht von Erscheinungen gilt, also überhaupt keinen objectiven Werth hat.

1. Der Satz des Nichtzuunterscheidenden.

Der Verstand kann nicht anders urtheilen, als daß Begriffe, die vollkommen dieselben Merkmale haben, nur einen Begriff ausmachen. Wie will der Verstand solche Begriffe unterscheiden? Er könnte sie nur durch ein Merkmal unterscheiden. Sind die Merkmale völlig dieselben, so muß er erklären, daß die Begriffe nicht zu unterscheiden sind. Das ist der berühmte leibnitzische Satz von dem Nichtzuunterscheidenden. Wenn nun alle Dinge doch unterschieden werden müssen, so müssen sie in ihren Merkmalen verschieden sein, und es darf dann auch den Merkmalen nach nicht zwei vollkommen gleiche Dinge geben. Das ist der Satz der Verschiedenheit, auf dem die Monadologie beruht.

Anders erscheint die Vergleichung unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit. Zwei Begriffe können ihren Merkmalen nach vollkommen einerlei sein, in Raum und Zeit sind sie immer unterschieden. Worin unterscheiden sich den Merkmalen nach zwei Cubikfuß Raum? Sie sind den Merkmalen nach ganz gleich, aber darum nicht ein Cubikfuß, sondern zwei, weil sie verschiedene Räume einnehmen. Wenn also Begriffe einerlei sind, so sind sie als Dinge an sich nicht zu unterscheiden; als Erscheinungen sind sie stets unterschieden. Der leibnitzische Satz gilt also nur von Dingen an sich, d. h. er gilt nicht.

2. Der Widerstreit der Realitäten.

Der Verstand kann nicht anders urtheilen, als daß das Setzen eines Begriffs dessen Bejahung oder Realität, das Gegentheil davon seine Verneinung oder Negation ist. Er muß urtheilen, daß Realität und Negation sich immer verhalten, wie A und NichtA, daß dieses Verhältniß der einzig mögliche Widerstreit sei. Unter A verstehen wir jede mögliche Realität, unter NichtA jede mögliche Negation. Ist der einzig mögliche Widerstreit zwischen A und NichtA, so giebt es keinen Widerstreit

zwischen Realitäten, so ist die Negation niemals eine Realität, sondern nur deren Aufhebung, Abwesenheit, Schranke, so wird das Negative überhaupt nur als Schranke oder Mangel der Realität, nicht selbst als Realität begriffen werden können. Daraus folgt Leibnitzen's Begriff vom Uebel, vom Bösen u. s. f. Es folgt weiter, daß er auf Seite der Realität, weil hier kein Widerstreit möglich ist, einen Inbegriff aller Realitäten, der möglichen und wirklichen, denkbar macht und daraus den Begriff Gottes als „des allerrealsten Wesens" bildet.

Anders stellt sich die Sache unter dem Gesichtspunkt der Sinnlichkeit. Hier ist ein Widerstreit der Realitäten sehr wohl möglich. Einen solchen Widerstreit zeigen die negativen Größen, die entgegengesetzten Richtungen und Kräfte u. s. f. Also der Satz, daß Realitäten sich nicht widerstreiten, daß die Negation keine Realität sei, gilt nicht von Erscheinungen, also nur von Dingen an sich, d. h. er gilt nicht.

3. Grund der Monadologie.

Der Begriff des Inneren, blos durch den Verstand aufgefaßt, muß unterschieden werden von allem Aeußeren. Das Innere kann nicht die Aeußerung eines fremden Wesens sein, denn sonst wäre es selbst ein Aeußeres. Es muß also ein selbstständiges, von allen Einflüssen von Außen unabhängiges Wesen, d. h. Substanz sein. Diese Substanz darf nicht einen äußeren Gegenstand ausmachen, also darf sie nicht im Raum existiren, also schließt sie alle Bestimmungen des Orts, der Größe, Berührung, Bewegung u. s. f. von sich aus. Es bleibt mithin zu ihrer näheren Bestimmung nur die Vorstellung und deren Zustände übrig. Der Verstand kann das Innere nur begreifen als eine vorstellende Substanz, d. h. als Monade, er kann die Monaden nicht äußerlich auf einander einwirken lassen, weil dadurch der Begriff der inneren Realität aufgehoben würde, er

kann mithin das Verhältniß oder den Zusammenhang der Monaden nur in der Form einer vorherbestimmten Harmonie denken.

Dagegen unter dem Gesichtspunkt der Sinnlichkeit sind alle von uns unterschiedenen Wesen im Raum, und alle Erscheinungen in Raum und Zeit nur aus ihren Aeußerungen erkennbar. Die ganze leibnitzische Monadologie gilt daher nicht von Erscheinungen, sondern blos von Dingen an sich, d. h. sie gilt nicht.

4. Grund des leibnitzischen Lehrbegriffs von Raum und Zeit.

Die Vergleichung von Materie und Form, im Verstande gedacht, ist das Verhältniß des Bestimmbaren und der Bestimmung. Der Begriff der Materie kann hier kein anderer sein als der des bestimmbaren Stoffs, der erst geformt und geordnet werden soll; der Begriff der Form kann kein anderer sein als die Bestimmung, welche die Materie empfängt, als die Unterschiede und Verhältnisse, die sich in dem gegebenen Stoff verwirklichen und ausführen. Also setzt hier die Form die Materie voraus, wie die Bestimmung das Bestimmbare, wie die Wirklichkeit die Möglichkeit. Darum ist das Erste bei Leibnitz die möglichen Welten, aus denen die wirkliche (durch Wahl) bestimmt wird; und in der wirklichen Welt ist das erste Datum, gleichsam der Grundstoff, aus welchem die Welt besteht, die Monaden, das zweite ist die Form ihrer Gemeinschaft und Ordnung. Die Wechselwirkung dieser Substanzen macht ihre Gemeinschaft, deren äußere Form der Raum ist; die Wirksamkeit jeder Substanz macht die inneren Veränderungen, die Aufeinanderfolge ihrer verschiedenen Vorstellungszustände, deren äußere Form die Zeit ist. Daher Leibnitzens Lehrbegriff von Raum und Zeit als Formen oder äußeren Verhältnissen, welche das Dasein der Dinge voraussetzen.

Unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit angesehen, sind Raum und Zeit nicht Verhältnisse der Dinge, sondern die Formen

der Erscheinung, d. h. die Formen der Anschauung, ohne welche Nichts erscheinen kann. Hier also geht die Form der Materie voraus. Die blos gedachte Materie ist formlos. Die angeschaute und sinnlich empfundene ist immer in Raum und Zeit, hat also immer die Form der Anschauung. Mit andern Worten: die Materie als Erscheinung setzt Raum und Zeit voraus; die Materie als Ding an sich bildet die Voraussetzung von Raum und Zeit. Der leibnitzische Lehrbegriff von Raum und Zeit gilt daher nicht von Erscheinungen, sondern von Dingen an sich als Verstandesobjecten, d. h. er gilt nicht.

VII. Leibnitz und Locke.

So wird die ganze leibnitzische Philosophie in allen Punkten auf den Grundfehler zurückgeführt und daraus hergeleitet, daß sie die Sinnlichkeit für einen verworrenen Verstand und deren Objecte für die Dinge selbst ansieht, die der denkende Verstand erkennt, wie sie an sich sind: daß mit einem Worte Leibnitz die Erscheinungen als Dinge an sich beurtheilt und ihre Vergleichung blos durch den Verstand anstellt, während sie auch unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit verglichen sein wollen.

Man kann den Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung nicht begreifen, wenn man den Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand nicht richtig begriffen hat. Wird der Unterschied dieser beiden Erkenntnißvermögen graduell gefaßt, so bildet eines von beiden das Grundvermögen, und das andere ist davon eine Potenz; so muß entweder die Sinnlichkeit auf den Verstand, oder dieser auf die Sinnlichkeit zurückgeführt werden. Das Erstere wollten die Intellectualisten, das Andere die Sensualisten. Aber in beiden Fällen gelten die Objecte der sinnlichen Vorstellung als die Dinge selbst, die, wie sie an sich sind, erkannt werden, bei den Einen durch den bloßen Verstand, bei den Andern durch die sinnliche Wahrnehmung.

Der Unterschied zwischen Erscheinungen und Dingen an sich wird in keinem von beiden Fällen erkannt.

Leibnitz verwandelte alle Erscheinungen in reine Verstandesobjecte, während sein Gegenfüßler Locke die Verstandesbegriffe alle auf sinnliche Wahrnehmungen als deren Elemente zurückführen wollte. Oder, wie Kant sich ausdrückte, indem er den Grundfehler der beiden entgegengesetzten Richtungen kurz und schlagend bestimmte: „Leibnitz intellectuirte die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe insgesammt sensificirt hatte.“

Sechstes Capitel.

Transscendentale Dialektik.

Die Lehre von den Vernunftbegriffen oder Ideen.

Der transscendentale Schein und die dialektischen Vernunftschlüsse.

I. Aufgabe der Dialektik. Erklärung und Widerlegung der Ontologie.

Der letzte Begriff der Analytik war der Grenzbegriff sowohl des reinen Verstandes als der Erfahrung: das Ding an sich, dessen positive Bedeutung unter dem Gesichtspunkt der Verstandeserkenntniß völlig problematisch blieb, dessen negative Bedeutung unter demselben Gesichtspunkte keine andre war, als den Horizont der Verstandeserkenntniß zu begrenzen. So weit ist mit dem Dinge an sich nicht der mindeste Irrthum verbunden. Der Irrthum entsteht erst, wenn es zum Gegenstande der Erkenntniß gemacht und damit jene Grenze überschritten wird, die sich der Verstand selbst gesetzt hat.

Den Fall angenommen, den wir bereits verneint haben, daß Dinge an sich jemals Gegenstände einer möglichen Erkenntniß sein könnten, so würde eine solche Erkenntniß unabhängig von aller Erfahrung durch die bloße Vernunft stattfinden müssen, sie würde also metaphysisch sein. In dieser Rücksicht darf die Erkenntniß der Dinge an sich eine Metaphysik des Ueber-

sinnlichen genannt werden. Die Existenz aller nicht sinnlichen Objecte, da sie in der Erfahrung niemals gegeben ist, läßt sich nur einsehen durch den bloßen Verstand, oder das Dasein solcher Objecte muß in ihrem Begriffe gegeben sein und aus diesem erschlossen werden können. In dieser Rücksicht ist alle Metaphysik des Uebersinnlichen Ontologie. Vorausgesetzt, daß Dinge an sich überhaupt Gegenstände sein könnten, so dürfte man alle Gegenstände eintheilen in Erscheinungen und Dinge an sich. Wenn es von allen Gegenständen metaphysische Erkenntniß giebt, so giebt es Metaphysik überhaupt. Daß von den Erscheinungen metaphysische Erkenntniß möglich ist, hat die Kritik bewiesen. Wäre auch eine Metaphysik des Uebersinnlichen oder Ontologie möglich, so gäbe es Metaphysik überhaupt. Darum hat Kant die letzte Frage seiner Kritik in den Prolegomena so gefaßt: „wie ist Metaphysik überhaupt möglich?" Die Frage ist gleichbedeutend mit der andern: wie ist Metaphysik des Uebersinnlichen oder Ontologie möglich? (Wir wissen sehr gut, daß man die Gegenstände [Vorstellungen] nicht eintheilen darf in Erscheinungen und Dinge an sich, denn die letztern sind nicht Gegenstände. Man darf die Menschen nicht eintheilen in Menschen und keine Menschen.)

Es wird also jetzt die Aufgabe der Kritik sein, in einem gewissen Sinn die Möglichkeit einer Ontologie zu erklären, und in einem gewissen andern Sinn deren Unmöglichkeit zu beweisen. Die Gegenstände der Ontologie sind die Dinge an sich. Von Rechtswegen können die Dinge an sich nie Objecte oder Vorstellungen bilden. Darum wird von Rechtswegen auch keine Erkenntniß derselben erlaubt sein, und wenn dennoch thatsächlich eine solche besteht, so wird sie nicht das Wesen, sondern blos den trügerischen Schein einer wirklichen Einsicht haben. Wenn aber die Dinge an sich, die in Wahrheit nicht Objecte sind, nicht einmal den Schein, Objecte zu sein, annehmen könnten,

so wäre die Metaphysik des Uebersinnlichen selbst als Scheinwissenschaft unmöglich, sie wäre dann in jedem Sinne unmöglich, und auch die nackte Thatsache, die in so vielen Systemen besteht, wäre nicht zu begreifen. Hier also liegt der Punkt, aus welchem die letzte Aufgabe der Kritik sich auflöst. Es muß gezeigt werden können, daß die Dinge an sich Scheinobjecte sind, in einem gewissen Verstande Scheinobjecte sein müssen: dann ist offenbar die Erkenntniß derselben als Scheinwissenschaft möglich, als wahre Einsicht unmöglich. In der Erfahrung giebt es nur sinnliche Objecte. Im Felde der Erfahrung und unter den Bedingungen der letztern kann das Uebersinnliche auch nicht den Schein eines gegenständlichen Daseins annehmen. Also die Erfahrung kann es nicht sein, die jenen Schein macht. Er muß vielmehr unabhängig von aller Erfahrung seinen Grund in der Vernunft selbst haben; d. h. der Schein, auf dem alle Metaphysik des Uebersinnlichen beruht, ist nicht empirisch, sondern transscendental. Die letzte Aufgabe der Kritik ist mithin, diesen „transscendentalen Schein“ im Princip zu enthüllen, aus seinem letzten Grunde zu erklären, in allen bestimmten Fällen aufzudecken, wo er die Grundlage einer sogenannten Metaphysik bildet. Die Lösung dieser Aufgabe heißt Dialektik.*

II. Das Ding an sich als Erfahrungsgrenze.

Es ist also jener zunächst nur angedeutete transscendentale Schein, welcher den Dingen an sich das Ansehen giebt, als ob sie Gegenstände, also Erscheinungen oder erkennbare Dinge wären, und dadurch die menschliche Vernunft verführt, sich erkennend

* Vgl. Kritik der reinen Vernunft. Der transscendentalen Logik II. Abtheilung. Die transscendentale Dialektik. S. 276—308. Vgl. Prolegomena, der transscendentalen Hauptfrage III. Theil § 40—46. Bd. III. S. 249—286.

auf diese Scheinobjecte zu richten. Bevor wir nun diesem Scheine selbst genauer auf den Grund gehen, müssen wir das Ding an sich näher bestimmen. Von dem Verstande aus betrachtet, läßt sich von dem Dinge an sich nichts entdecken, als die negative Bestimmung der Grenze. Was das Ding an sich eigentlich ist, was es in seinem positiven Verstande bedeutet, ist bis jetzt vollkommen räthselhaft.

Doch scheint in der Ferne eine Aussicht zu sein, die uns jenen dunkeln Punkt näher bringt und dadurch deutlicher macht. Denn als die Grenze des Verstandes und seines Gesichtskreises scheint das Ding an sich gleichsam wie die ultima Thule der Sinnenwelt und der Erfahrung, als deren äußerstes Ende, dem wir im Wege der Erfahrung uns nähern können, wenn es nicht etwa möglich sein sollte, diese Grenze völlig zu erreichen. Es scheint, als ob es in der Erfahrung einen Weg geben müsse, der, genau und beharrlich verfolgt, uns der Erfahrungsgrenze zuführt. Welches also ist der bestimmte Weg nach diesem Ziele? Wie und in welcher Richtung muß dieser Weg beschrieben werden?

1. Continuität der Erfahrung. Regression.

Das Gesetz aller Erfahrung war die Causalverknüpfung der Erscheinungen: jede Erscheinung als Object einer möglichen Erfahrung ist bedingt durch eine andere, die ihr nothwendig vorausgeht, auf die sie nothwendig folgt. Jede Erscheinung ist bedingt durch alle die andern, welche der objectiven Zeitfolge nach früher sind als sie; sie ist selbst Bedingung in Rücksicht auf alle, welche in der objectiven Zeitreihe ihr folgen. Diese Causalverknüpfung schließt alle Erscheinungen zu einer Kette zusammen, die nirgends abreißt, also die Continuität der Erfahrung bildet. Und nun ist klar, daß dieser continuirliche Causalzusammenhang der Erscheinungen den einzig möglichen Weg ausmacht, das Reich der Erfahrung von einem Ende

zum andern zu durchlaufen, wenn es nämlich in der That solche Enden giebt. Damit ist der Weg, den wir suchen, entdeckt. Es ist der Weg, der ohne Unterbrechung von der ersten Bedingung durch die Reihe aller bedingten Erscheinungen hinabführt zu dem letzten Gliede der Kette, und von diesem letzten Gliede durch die Reihe aller bedingten Erscheinungen hinaufführt bis zu dem ersten. Also hier allein können wir uns der Grenze der Erfahrung nähern und, wenn es angeht, dieselbe erreichen.

Der Weg selbst hat eine doppelte Richtung: die eine abwärts führend von der Bedingung zum Bedingten, die andere aufwärts von dem Bedingten zur Bedingung. Da alle Ursachen früher sein müssen als ihre Wirkungen, und diese später als jene, so geht der Weg, welcher von Ursache zu Ursache emporsteigt, nach rückwärts, während der andere, der von Wirkung zu Wirkung herabsteigt, vorwärts führt. Darum können wir den letzten *progressiv*, den ersten *regressiv* nennen. In welchem von beiden kann allein die Erfahrungsgrenze gesucht werden? Finden läßt sich nur, was gegeben ist. Nun ist klar, daß mit der Wirkung alle Ursachen gegeben sind, denn sie müssen der Zeit nach vorangegangen sein, aber nicht alle Wirkungen, denn sie sollen der Zeit nach erst folgen. Mit der Gegenwart ist alle Vergangenheit gegeben, aber nicht die Zukunft. Also kann die Erfahrungsgrenze auch nie in der Zukunft gesucht werden, deren letzten Zeitpunkt sie bilden würde, sondern nur in der Vergangenheit, deren Anfangspunkt (oberstes Glied) oder deren ganze Reihe sie ausmacht; sie kann nicht gesucht werden im Reiche des Bedingten, sondern nur in dem der Bedingungen. Oder mit andern Worten: der einzig mögliche Weg, der uns die Grenze der Erfahrung in Aussicht stellt, ist die *Continuität der Causalverknüpfung in regressiver Richtung*, der Weg von dem Bedingten zur Bedingung.

2. Der regressive Vernunftschluß: (Prosyllogismus).

Wie wird von Seiten der menschlichen Vernunft dieser Weg beschrieben? Jede Causalverknüpfung der Erscheinungen ist ein Erfahrungsurtheil. Die Bedingung begreift das Bedingte unter sich und verhält sich zu diesem, wie das Allgemeine zum Besondern, wie im Urtheil das Prädicat zum Subject. Soll also von dem Bedingten aufgestiegen werden zu den Bedingungen, so heißt das so viel, als von dem Besondern fortgehen zum Allgemeinen, oder das Urtheil bedingen durch seine Regel. Das Urtheil heiße: alle Körper sind veränderlich. Die Bedingung zu diesem Urtheil heiße: alle Körper sind zusammengesetzt. So heißt die Regel: alles Zusammengesetzte ist veränderlich. Diese Regel erklärt die Veränderlichkeit der Körper unter der Bedingung, daß sie zusammengesetzt sind. Also verhalten sich die Urtheile zu ihren Regeln, wie der Schlußsatz zum Obersatz, und die Bedingung, unter welcher die Regel in dem bestimmten Falle gilt, ist der Untersatz. Ein Urtheil, welches es auch sei, bedingen heißt daher, dieses Urtheil aus einer Regel ableiten unter einer bestimmten Voraussetzung. Die Regel bildet den Obersatz, die Anwendbarkeit der Regel giebt den Untersatz, die Anwendung selbst macht den Schlußsatz. Die Ableitung der Urtheile aus Regeln oder das Bedingen (Begründen) der Urtheile geschieht demnach stets in der Form der Schlüsse. Die Logik hat das Urtheilen durch Regeln oder das Verknüpfen zweier Urtheile zu einem dritten, welches nothwendig daraus hervorgeht, den Vernunftschluß genannt im Unterschiede vom Verstandesschluß, der ein Urtheil aus einem andern unmittelbar (d. h. ohne Dazwischenkunft eines dritten Urtheils) schöpft. Es ist ist hier nicht der Ort, über diese Ausdrucksweise mit der Logik zu rechten. Man darf einwenden, daß Schlüsse nichts anderes sind als Urtheile, daß also das Vermögen zu schließen kein anderes sein kann als das Vermögen zu urtheilen, daß man nicht einsieht, wie sich die

Vernunft als Schlußvermögen von dem Verstande als Urtheilsvermögen unterscheiden soll. Dies bei Seite gesetzt, so leuchtet ein, daß jener Weg, welcher uns der Erfahrungsgrenze zuführt, von Seiten der menschlichen Vernunft in der Form des Schlusses beschrieben wird. Auch die Schlußform kann einen doppelten Weg nehmen: entweder geht sie von den allgemeinsten Sätzen durch die absteigende Reihe der Mittelglieder zu dem bedingten Urtheile, oder sie geht von diesem durch die aufsteigende Reihe der Mittelglieder zu den obersten und allgemeinsten Prämissen. Im ersten Fall steigt sie von der Regel durch die Untersätze abwärts zu den Schlußsätzen, in dem andern von diesen aufwärts zu den Regeln. Der erste Weg ist der progressive oder episyllogistische; der andere ist der regressive oder prosyllogistische. Von diesen beiden Formen ist es die letzte, welche den Weg nach einer möglichen Erfahrungsgrenze beschreibt.

III. Das Ding an sich als Unbedingtes oder Idee.

1. Regel und Princip.

Nun ist die Regel, wodurch ein Urtheil vollkommen begründet wird, allemal ein allgemeiner Satz; sie ist, mit dem bedingten Urtheile verglichen, dessen Grundsatz oder Princip. Wir können darum sagen, daß die Vernunftschlüsse zu den gegebenen Urtheilen die Principien suchen. Indessen jede gefundene Regel ist selbst wieder ein bedingtes Urtheil, das zu seiner Erklärung eine Regel oder ein Princip voraussetzt. Wie jedes Object einer möglichen Erfahrung eine Erscheinung ist, und darum bedingter Natur, so ist auch jedes mögliche Erfahrungsurtheil selbst ein bedingtes Urtheil, das als solches niemals die oberste Regel sein kann. Die oberste Regel wäre ein Urtheil, das alle übrigen Urtheile bedingt, selbst durch keines bedingt wird. Diese Regel wäre ein Princip nicht im relativen, sondern im absoluten Verstande. Relativ ist das Princip, das in einer gewissen Rücksicht, also

immer bedingterweise, gilt. Absolut dagegen ist das Princip, welches schlechthin in jeder Rücksicht gilt. In diesem Sinne will Kant das Wort „absolut" verstanden wissen. Es ist also klar, daß ein absolutes Princip schlechthin unbedingt ist. Alles hängt von ihm ab, während es selbst von Nichts abhängt. Und erst in diesem Verstande bekommt das Princip seinen wahren und vollendeten Ausdruck.

Der Vernunftschluß, der von dem Besondern zum Allgemeinen, von den Urtheilen zu den Regeln, von dem Bedingten zur Bedingung emporsteigt, beschreibt demnach einen Weg, dessen letztes Ziel kein anderes sein kann, als das Unbedingte selbst. Jedes Object einer Erfahrung ist Erscheinung; jede Erscheinung ist ihrer Natur nach bedingt, denn sie ist nur möglich (erkennbar) als die Folge einer andern: also keine Erscheinung ist unbedingt, und das Unbedingte ist nie Erscheinung, also nie Gegenstand einer möglichen Erfahrung. Es ist die Grenze aller Erfahrung und fällt zusammen mit dem Dinge an sich.

Wir müssen daher erklären, daß die Vernunft das Unbedingte oder das Ding an sich auf der einen Seite vorstellen muß als das Ziel, dem sie zustrebt, auf der andern Seite niemals vorstellen kann als ein Object möglicher Erfahrung: daß also der Begriff eines Unbedingten in der ersten Rücksicht nothwendig, in der zweiten unmöglich ist. Unmöglich ist dieser Begriff als Object der Erfahrung, und da der Verstand nur Erfahrungen machen kann, so ist das Unbedingte kein Verstandesbegriff und kein Verstandesobject. Nothwendig ist dieser Begriff als Ziel der Vernunft. Er ist mit andern Worten kein Verstandesbegriff, sondern ein Vernunftbegriff. Und hier entdeckt sich im Sinne Kant's der eigentliche Unterschied zwischen Vernunft und Verstand. Beide sind Vermögen von Begriffen, aber die Begriffe beider sind der Art nach verschieden. Die Verstandesbegriffe gehen nur auf Erscheinungen, die ihrer Natur nach stets bedingt sind; die Vernunftbegriffe gehen nur

auf das Unbedingte, das seiner Natur nach niemals Erscheinung ist. Der Verstand ist durch seine Begriffe ein Vermögen der Regeln, die stets eine relative, durch die Erfahrung bedingte Geltung haben. Die Vernunft ist in ihren Begriffen ein Vermögen der Principien, die absolut gelten. Der Unterschied von Princip und Regel macht den Unterschied zwischen Vernunft und Verstand. Keine Verstandesregel gilt unbedingt, denn sie gilt nur für Erscheinungen. In diesem Sinne sind auch die Grundsätze des reinen Verstandes nicht Principien, sondern nur Regeln. Es ist nicht die Form des Schlusses, welche den Unterschied macht zwischen Verstand und Vernunft. Der Schluß sucht eine oberste Regel, er sucht das Princip oder das Unbedingte. Aber er würde es nicht suchen, wenn er blos am Leitfaden der Erfahrung fortginge; er kann es nur suchen, wenn ihm unabhängig von aller Erfahrung dieses Ziel durch die Vernunft selbst gesetzt wird. Die Vorstellung des Zieles muß dem Suchen vorausgehen. Wie sollte man suchen, was man nicht auf irgend eine Weise vorstellt? Ohne den Begriff des Unbedingten ist der darauf gerichtete Vernunftschluß unmöglich.

Diesen Begriff kann der Verstand nicht bilden, weil seine Begriffe, so viele er hat, nur Erscheinungen verknüpfen, und sich ihrer Natur nach nur auf Erscheinungen beziehen. Diesen Begriff kann der Verstand nur bedeuten, weil alle seine Begriffe, abgelöst von den sinnlichen Bedingungen, etwas Unbedingtes ausdrücken. Diesen Begriff zu bilden, ist ein dem Verstande überlegenes Vermögen durchaus erforderlich. Und dieses Vermögen ist die Vernunft.

2. Begriff und Idee.

Wir haben das Unbedingte einen Vernunftbegriff genannt. Der Name ist deshalb nicht glücklich, weil es scheinen könnte, als ob das Unbedingte unter die Gattung der Begriffe gehöre,

als ob es, wie die Begriffe, ein Object voraussetze, aus dem es entweder abstrahirt ist, wie die empirischen Gattungsbegriffe, oder das es erkennbar macht, wie die reinen Verstandesbegriffe die Objecte der Erfahrung. Das Unbedingte gehört nicht zum Geschlecht der Begriffe. Ihm fehlt der Charakter, den alle Begriffe haben: die Beziehung auf ein gegebenes Dasein. Was der sogenannte Begriff des Unbedingten ausdrückt, das ist nicht gegeben, sondern soll erreicht oder gegeben werden; es ist nicht, sondern es soll sein; es ist kein Object, welches die Erfahrung bestimmt, sondern es ist ein Ziel oder Zweck, den die Vernunft setzt, dem unter allen möglichen Objecten der Erfahrung keines entspricht. Diesen Begriff eines Vernunftzwecks nennt Kant Idee, indem er sich auf die alten Philosophen, namentlich Plato, beruft. Die platonischen Ideen waren die ewigen Muster oder Urbilder der Dinge, die in keinem Objecte der Erfahrung erreicht oder auch nur deutlich abgebildet werden; sie waren zugleich die Vorbilder alles sittlichen Handelns. In diesem zweiten Sinne moralischer Zwecke nimmt Kant den platonischen Ausdruck. Er bezeichnet am besten den Unterschied der Ideen von aller Erfahrung: das Ding an sich, welches nicht ist, sondern sein soll. Auf diesen Unterschied kommt hier Alles an. Es würde die ganze Naturwissenschaft im Sinne Kant's verwirren und geradezu aufheben, wenn man die Naturerscheinungen nach Zwecken erklären wollte. Es würde die ganze Sittenlehre aufheben, wenn man das menschliche Handeln nicht nach Zwecken bestimmen wollte; es würde der Sittenlehre aber eben so widersprechen, wenn man die sittlichen Zwecke, z. B. die Tugend, bestimmen wollte nach den erfahrungsmäßigen und gewöhnlichen Handlungen der Menschen. Jede widerstreitende Erfahrung ist eine Instanz gegen das aufgestellte Naturgesetz. Keine widerstreitende Erfahrung ist eine Instanz gegen das aufgestellte Sittengesetz. Von keiner Naturerscheinung darf man sagen: sie

soll nicht sein. Man darf und muß es sagen von jeder menschlichen Handlung, die dem Sittengesetz widerstreitet. In diesem Sinne erklärt Kant von den Ideen mit einem Hinblick auf die platonische Staatslehre: „nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existiren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden und an deren Statt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil sie aus der Erfahrung geschöpft werden, alle gute Absicht vereitelt hätten."*

3. Transscendentale Idee.

Das Ding an sich war für den Verstand blos der Grenzbegriff der Erfahrung. Seiner positiven Bedeutung nach ist das Ding an sich das **Unbedingte**: das absolute Princip nicht dessen was ist, sondern dessen was sein soll, das Princip nicht des natürlichen, sondern des moralischen Geschehens; kein Begriff, der ein Object der Erfahrung bestimmt oder dadurch bestimmt wird, sondern eine **Idee**. Es wird in diesem Sinne der kantische Ausdruck von dem platonischen unterschieden, und in keinem Falle in der weiten Ausdehnung gefaßt werden dürfen, in welchem die neueren Philosophen das Wort Idee brauchten. Sie nannten jede Vorstellung, selbst die der rothen Farbe, eine Idee. Die Idee im Sinne Kant's ist kein Gegenstand der Anschauung, noch macht sie einen solchen Gegenstand; sie ist kein Gegenstand der Erfahrung, noch macht sie einen solchen Gegenstand. Darum ist sie weder Anschauung noch Begriff, und ihr Vermögen weder die Sinnlichkeit noch der Verstand. Sie hat mit den Formen der Sinnlichkeit und den reinen Verstandesbegriffen nur das gemein,

* Ebendaselbst. Transscendentale Dialektik. I. Buch. I. Abschnitt. S. 289—294. Vgl. besonders S. 292.

daß sie, wie diese, unabhängig von aller Erfahrung, ursprünglich oder transscendental ist.

IV. Die Idee in Rücksicht der Erfahrung: Erweiterung und Einheit.

Das Ding an sich ist eine „transscendentale Idee.“ Verglichen mit der Erfahrung, bedeutet sie die Grenze oder das Ziel, dem die Erfahrung zustreben soll, das aber die Erfahrung als solche niemals erreichen kann und darf. Die Erfahrung soll diesem Ziele zustreben, d. h. sie soll sich erweitern, und zwar unausgesetzt. Die Erfahrung kann und darf dieses Ziel nie erreichen, d. h. sie darf sich nie vollenden, es kann in ihrem Fortgange nie der Punkt kommen, wo sie abgeschlossen aufhört. Wenn aber so die Erfahrung sich unausgesetzt erweitern soll, ohne sich jemals vollenden zu können, so ist klar, daß das Reich und die Continuität der Erfahrung grenzenlos ist, wie Raum und Zeit. Wenn es ein unbedingtes oder letztes Princip der Erfahrung gäbe, so würden in diesem Principe alle Erfahrungsurtheile ihren gemeinschaftlichen Grundsatz haben, so wären hier alle Erfahrungswissenschaften nur eine Wissenschaft, und das System aller menschlichen Erkenntniß wäre hier in einer Einheit zusammengeschlossen.

Die Erfahrung soll nach diesem unerreichbaren Ziele streben, d. h. sie soll bei aller Erweiterung zugleich die Einheit ihrer Erkenntnisse im Auge behalten und fortwährend suchen, alle ihre Theile zu einem Ganzen der Wissenschaft zu vereinigen. Diese Idee des Ganzen oder der Vernunfteinheit bildet das der Erfahrungswissenschaft vorgestellte, von dieser zu erstrebende, aber nie zu erreichende Ziel. Und so können wir sagen: die Idee in Rücksicht auf die Erfahrung ist nie deren Object, sondern nur deren Ziel; dieses Ziel fordert die stetige Erweiterung unserer empirischen Erkenntniß und zugleich deren eben so stetige

Vereinigung zu einem wohlverknüpften Ganzen. Die Erweiterung geht auf die materiale Vollendung der Wissenschaft, die Vereinigung und systematische Verknüpfung der Theile geht auf ihre formale Vollendung.

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, verhält sich die Vernunft zum Verstande, wie dieser sich zur Sinnlichkeit verhält. Der Verstand verknüpft die Erscheinungen zu einem Erfahrungsurtheile. Die Vernunft verknüpft die Urtheile zu einem wissenschaftlichen Ganzen, vielmehr sie *fordert* diese Verknüpfung. Der Verstand bringt in die Erscheinungen Verstandeseinheit und macht dadurch die Erscheinungen zur Erfahrung; die Vernunft bringt in die Urtheile Vernunfteinheit und macht dadurch die Erfahrung zu einem Ganzen, vielmehr sie *fordert* diese Vollendung.

V. Die Idee als Scheinobject: der transscendentale Schein.

Die Erfahrung kann ihre Grenze deshalb nicht erreichen, weil sie selbst grenzenlos ist. Ihre unerreichbare Grenze ist die Idee der Einheit, der die Erkenntniß zustrebt, indem sie sich continuirlich erweitert zugleich und sammelt. Wenn die Erkenntniß jene Grenze für erreichbar und für erkennbar nimmt, wenn sie die *Idee* der Einheit als einen *Gegenstand* ansieht, den sie fassen und durchdringen kann, so hört in diesem Augenblick die Erfahrung auf, sich zu erweitern: sie geht über sich selbst hinaus, sie übersteigt ihre Grenze und wird transscendent; sie hört auf, Erfahrung zu sein, und wird Metaphysik des Uebersinnlichen oder Ontologie. Also hier ist der Punkt, wo wir deutlich sehen, wie jene Metaphysik entsteht. Sie entsteht, indem sie für ein Object ansieht, was nicht Object ist, sondern Idee; diese Täuschung wäre unmöglich, wenn nicht die Idee den Schein annehmen könnte, ein Object möglicher Erkenntniß zu sein; diese Täuschung wäre nur zufällig und könnte nicht der menschlichen Vernunft

als solcher zur Last fallen, wenn nicht die Idee den Schein eines Objects in gewissem Verstande haben müßte: ein Schein, der sich unabsichtlich und unwillkürlich unserer Erkenntniß aufdrängt und dem wir folgen, bis das Licht der Kritik dieses Irrlicht überstrahlt. Und woher kommt dieser unvermeidliche, transscendentale Schein, womit die Vernunft selbst dem Dinge an sich das Ansehen eines (erkennbaren) Objects leiht?

Die Sache begreift sich leicht nach dem, was wir erklärt haben. Unsere Erfahrung ist ihrer Natur nach nothwendig grenzenlos, wie Raum und Zeit; jedes ihrer Objecte ist eine Erscheinung, jede Erscheinung setzt eine andere als ihre Ursache voraus und geht selbst einer andern als Ursache vorher; hier giebt es kein erstes und kein letztes Glied, so wenig als es einen ersten oder letzten Zeitpunkt giebt. Und doch giebt es etwas unabhängig von aller Erfahrung, das weder deren Bedingung ist, wie Raum, Zeit, Causalität, noch jemals deren Object sein kann, wie die Erscheinungen. Dieses Etwas ist das Ding an sich: die Idee. Also es giebt eine Grenze der Erfahrung, die doch selbst grenzenlos ist. Und jetzt entsteht der Schein, als ob die Erfahrung und mit ihr die Erscheinungswelt nicht grenzenlos, sondern in Raum und Zeit begrenzt wäre, als ob die Erfahrungsgrenze selbst im Gebiete der Erfahrung liegen und theilnehmen könnte an den Erscheinungen; es entsteht der Schein, als ob das Ding an sich das oberste Glied in der Kette der Erscheinungen wäre und als dieses Glied selbst eine Erscheinung, also ein Object ausmachte. Dieser Schein war es, der Leibnitzen täuschte, der die Metaphysiker von jeher getäuscht und verleitet hat, die Grenze der Erfahrung zu übersteigen. Sie haben diese Grenze überstiegen, ohne es zu merken. Sie bildeten sich ein, noch im sichern Gebiete der Erkenntniß zu sein, und sahen den bodenlosen Abgrund nicht zwischen Erscheinungen und Dingen an sich.

Als Erkenntnißgrenze scheint das Ding an sich noch Erkenntnißobject zu sein. Der Grenzbegriff führt unwillkürlich den Schein des Grenzobjects mit sich. Wir können uns die Grenze nicht anders vorstellen, als in Raum und Zeit; das Ding an sich, als Grenze vorgestellt, erscheint als die Raum- und Zeitgrenze der Welt, als deren oberste Ursache, als deren nothwendiges Wesen u. s. f. Dieser Schein ist unvermeidlich, so trügerisch er ist. Die Kritik der Vernunft kann ihn erklären, aber die menschliche Vernunft kann ihn nicht los werden. Sie kann sich durch Kritik belehren lassen, diesem Schein nicht zu folgen, das Scheinobject nicht für ein wirkliches zu nehmen, die Erfahrung nicht zu übersteigen. Aber sie kann mit aller Kritik nicht machen, daß der Schein selbst aufhört. Darum nennt ihn Kant „eine unvermeidliche Illusion." So belehrt uns die mathematische Geographie, daß, wo der Himmel die Erde zu berühren scheint, an der äußersten Grenze unseres Horizontes, diese Berührung nicht wirklich stattfindet, daß der Himmel dort eben so weit als in unserem Zenith von der Erde absteht; aber alle geographische Erklärung kann den sinnlichen Augenschein nicht zerstören; sie kann nur verhindern, daß wir diesen Augenschein nicht als Object auffassen und beurtheilen: sie berichtigt unser Urtheil, nicht unsern Sinn. So lehrt uns die Astronomie, daß der Mond im Aufgange, dicht über unserem Horizonte eben so groß ist als hoch am Himmel, wo er uns kleiner zu sein scheint. Die Optik erklärt uns aus der Natur der Perspective, warum der aufgehende Mond nothwendig größer zu sein scheint. Wir werden nach diesem Scheine nicht die Größe des Mondes beurtheilen, aber wir werden nicht aufhören, diesen Schein zu haben. In diesen Fällen erklärt sich der Schein aus der natürlichen Beschaffenheit unserer Erfahrung: es ist ein empirischer Schein. Aehnlich verhält es sich mit dem

transsscendentalen, nur daß dieser nicht aus der Sinneswahrnehmung, sondern aus der bloßen Vernunft folgt. *

Es ist ganz richtig, daß es eine Grenze der Erfahrung giebt, daß diesen Grenzpunkt der Begriff des Dinges an sich oder die Idee bildet. Aber es ist ganz falsch und rein illusorisch, zu wähnen, diese Grenze sei im Felde der Erfahrung zu erreichen und liege mit diesem gleichsam in derselben Ebene. Wo das Ding an sich die Erfahrung zu berühren scheint, berührt es dieselbe nicht in Wahrheit. Eben so wenig, als der Himmel wirklich an der äußersten Grenze unseres Gesichtskreises die Erde berührt. Der unbelehrte, sinnliche Verstand könnte sich einbilden, daß er den Himmel greifen werde, wenn er die Grenze seines Horizontes erreicht hat. Er weiß nicht, daß er auf jener Grenze nur im Mittelpunkte eines neuen Horizontes stehen wird. So bildet sich die unkritische Vernunft ein, an der Grenze ihrer Erfahrung das Ding an sich zu erreichen, während sich an der erreichten Stelle nur ein neues Gebiet der nirgends begrenzten Erfahrung aufschließt.

Unsere Erfahrung ist begrenzt, heißt richtig verstanden: es giebt in uns Etwas, das weder jemals erfahren werden, noch jemals Erfahrung machen kann, und eben darum die absolute Erfahrungsgrenze bildet. Wird dieses Etwas vorgestellt als Gegenstand, so kann es nicht anders als in Raum und Zeit vorgestellt werden, d. h. als eine Erscheinung, die stets nur die relative Grenze unserer Erfahrung, nie die absolute Grenze aller Erfahrung bildet. Dadurch wird das Ding an sich in eine Erscheinung, also die Erscheinungen in Dinge an sich verwandelt. Denn sobald das Ding an sich vorgestellt wird in Raum und Zeit, so müssen Raum und Zeit gelten als die objectiven Bestimmungen der Dinge selbst, so müssen die Erscheinungen in

* Ebendaselbst. S. 276—279.

Raum und Zeit nicht mehr als bloße Vorstellungen, sondern als die Dinge selbst, unabhängig von unserer Vorstellung und außer unserer Vorstellungskraft, angesehen werden. Und eben hierin liegt der Grundirrthum aller vermeintlichen Erkenntniß der Dinge an sich. Die Metaphysiker lassen sich täuschen von dem transscendentalen Schein, von dem sich der kritische Philosoph nicht täuschen läßt: sie meinen das Ding an sich greifen zu können, wie die Kinder den Himmel!

VI. Das Princip aller Metaphysik des Uebersinnlichen.

Alle Metaphysik gründet sich auf einen Schluß von dem bedingten Dasein auf das unbedingte. Wenn das bedingte Dasein gegeben ist, so schließt sie, müssen auch alle Bedingungen desselben gegeben sein. Diese Bedingungen wären nicht *alle*, wenn nicht ihre Reihe vollendet, oder ihr oberstes Glied noch weiter bedingt wäre. Sowohl die vollendete Reihe als das oberste (nicht weiter bedingte) Glied sind unbedingt. Also heißt der Schluß, der aller Erkenntniß der Dinge an sich zu Grunde liegt: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die Reihe *aller* seiner Bedingungen, d. h. das Unbedingte selbst, gegeben. Nun ist uns das bedingte Dasein gegeben, also auch das Unbedingte.

1. Der richtige Schluß.

Der Schluß von dem bedingten Dasein auf dessen Bedingung ist richtig und unter allen Umständen nothwendig. Von der Bedingung wird rein logisch geurtheilt werden müssen, daß sie entweder bedingt oder nicht bedingt ist: im einen Falle wiederholt sich der Schluß, bis er die Reihe aller Bedingungen erschöpft hat, im andern Fall ist das Unbedingte sofort gegeben. Also gegen den Schluß ist als logische Maxime nichts einzuwenden. Der Begriff des Bedingten weist auf das Unbedingte hin als seine Vollendung. Aber ein anderes ist der Begriff, ein anderes

seine Beziehung auf den Gegenstand. Oder in der kantischen Sprache zu reden: ein anderes ist der Begriff im logischen, ein anderes im transscendentalen Verstande. Es kommt darauf an, auf welchen Gegenstand der Begriff sich bezieht. Was von den Begriffen gilt, gilt darum noch nicht von den Objecten. Die Begriffe im logischen Verstande nehmen diese Rücksicht nicht, die sie im transscendentalen nehmen müssen. Darum kann logisch richtig sein, was unter dem transscendentalen Gesichtspunkte falsch ist. So bezieht sich der Begriff eines bedingten Daseins nur auf Erscheinungen, der Begriff des Unbedingten nur auf Dinge an sich oder Ideen. Diese grundverschiedene Beziehung kümmert den logischen Verstand nicht, aber sie ist die erste Rücksicht des kritischen.

Im transscendentalen Verstande darf man schließen: wenn das bedingte Dasein als Erscheinung gegeben ist, so ist das Unbedingte als Idee gegeben, die nie Erscheinung oder Object ist. Auf diesen Schluß läßt sich keine Metaphysik gründen.

Im transscendentalen Verstande darf man schließen: wenn das bedingte Dasein als Erscheinung gegeben ist, so sind auch seine Bedingungen als Erscheinungen gegeben, aber weil diese Bedingungen Erscheinungen oder Gegenstände möglicher Erfahrung sind, so ist ihre Reihe niemals als vollendet gegeben, denn es giebt keine vollendete Erfahrung. Dieser Schluß verneint die Möglichkeit der Metaphysik.

2. Der falsche Schluß oder die Sophistication der reinen Vernunft. Der dialektische Vernunftschluß.*

In welchem Verstande schließt die Metaphysik? Sie nimmt das bedingte Dasein als bloßen Begriff, ohne Erscheinung und Ding an sich zu unterscheiden. Sie nimmt den Begriff des

* Ebendaselbst. Tr. Dialektik. II. Buch. S. 307 und 308.

Bedingten unabhängig von unserer Vorstellung, bezieht denselben nicht blos auf Erscheinungen, sondern auf Dinge überhaupt. Und jetzt lautet ihr Schluß so: „wenn das Bedingte (als Ding an sich) gegeben ist, so ist auch das Unbedingte gegeben. Nun ist das Bedingte (blos als Erscheinung) gegeben, also ist das Unbedingte gegeben.“

Hier liegt der Trugschluß, auf dem alle Metaphysik beruht, offen vor jedermanns Augen. Der Begriff des Bedingten bildet den Mittelbegriff des Schlusses und gilt in zwei grundverschiedenen Bedeutungen: im Obersatz bedeutet er das Ding überhaupt, im Untersatze kann er nur die Erscheinung bedeuten, und jetzt ist gar kein Schluß mehr denkbar, da der Schlußsatz nur möglich ist, wenn der Mittelbegriff in beiden Prämissen genau dasselbe bedeutet. So ist der Schluß, der aller Metaphysik des Uebersinnlichen zu Grunde liegt, kein Schluß; sein Mittelbegriff der den Schluß vollzieht, ist nicht ein Begriff, sondern zwei, die nicht verschiedener sein können: er ist, was die alten Logiker eine „quaternio terminorum“ nannten.

Wenn man in den Mittelbegriff zwei verschiedene Bedeutungen absichtlich unter einem Worte versteckt, so macht man eine absichtliche Täuschung, einen sophistischen Trugschluß, der meistens auf ein elendes Wortspiel hinausläuft. Ein solcher absichtlicher Trugschluß ist der obige nicht. Die verschiedenen Bedeutungen des Mittelbegriffs in diesem Falle sind Ding überhaupt oder Ding an sich und Erscheinung, also der Unterschied zwischen Noumenon und Phänomenon. Diesen Unterschied wahrhaft und gründlich zu begreifen, dazu gehört die Einsicht, daß die Erscheinungen lediglich unsere Vorstellungen sind; dazu gehört die Einsicht, daß Raum und Zeit reine Anschauungen oder ursprüngliche Vorstellungsformen unserer Sinnlichkeit sind; dazu gehört mit einem Worte nicht weniger, als die kritische Philosophie. So lange diese Einsicht nicht gewonnen ist, liegt

es der menschlichen Vernunft nahe, daß sie Erscheinungen und Dinge an sich verwechselt, daß sie die Erscheinungen als Dinge, die Dinge an sich als Erscheinungen nimmt und also unwillkürlich jenen Trugschluß macht, auf den alle Ontologie ihre Lehrgebäude gründet. Es ist jener transscendentale Schein, der uns das Ding an sich als Erscheinung oder als ein objectives Dasein vorspiegelt. Die darauf gegründeten Trugschlüsse sind, wie sich Kant ausdrückt, „Sophisticationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals los werden kann.“ *

Der Vernunftschluß von einem bedingten Dasein auf ein Unbedingtes überhaupt hat seinen guten Grund. Der Schluß von dem bedingten Dasein auf das Unbedingte als Dasein oder als Object hat nur einen Scheingrund; dieser Schluß ist die Sophistication der Vernunft: ein vernünftelnder oder dialektischer Schluß. Die sogenannte dialektische Kunst der Rhetoren und Sophisten erzeugt willkürlich und absichtlich Scheingründe, um Andere zu überreden und zu blenden. In jenen dialektischen Schlüssen haben wir eine unwillkürliche Dialektik der reinen Vernunft selbst, die auf einen Scheingrund den Trugschluß zu einer transscendenten Wissenschaft bildet. Die Entdeckung dieser Dialektik ist die letzte Aufgabe der Kritik, deren Auflösung Kant ebendeshalb „die transscendentale Dialektik“ genannt hat.

3. Auflösung des Trugschlusses.

Alle Metaphysik des Uebersinnlichen gründet sich auf dialektische Vernunftschlüsse, deren Grundform wir dargethan haben.

* Ebendaselbst. S. 307.

Wir können die Grundform auch der Auflösung hinzufügen. Wenn das bedingte Dasein gegeben ist, so darf man schließen auf ein Unbedingtes, nicht als Ding oder Erscheinung, sondern als Idee. Nun ist uns das bedingte Dasein als Erscheinung oder Object der Erfahrung gegeben; also ist die Reihe aller Bedingungen oder das Unbedingte nicht in der Erscheinung sondern als Idee gegeben, d. h. mit andern Worten, die Reihe aller Bedingungen ist uns nicht gegeben, sondern nur aufgegeben; sie bildet eine nothwendige Aufgabe der Vernunft, welche die Erfahrung nur soweit lösen kann, als sie ununterbrochen ihre Einsichten erweitert und zu einem Ganzen der Wissenschaft verknüpft. Eine vollständige Lösung jener Aufgabe ist in der Erfahrung nicht möglich, oder, was dasselbe heißt, die Erfahrung kann nie die Idee verwirklichen: weder kann sie dieselbe zum Object haben noch zum Object machen.

Der dialektische Vernunftschluß und seine Auflösung sind beide ihrer Gattung nach erkannt. Es handelt sich jetzt darum, diese Gattung in ihren verschiedenen Arten zu bestimmen. So viele Bestimmungen des Unbedingten oder so viele Ideen möglich sind, eben so viele dialektische Vernunftschlüsse sind möglich: in so viele Arten zerfällt ihrem Object nach die Erkenntniß der Dinge an sich.

VII. Die transscendentalen Ideen: Seele, Welt, Gott.*

Wenn das bedingte Dasein gegeben ist, so ist der Schluß erlaubt auf das Unbedingte, als das nie zu erreichende, aber zu erstrebende Ziel, d. h. auf das Unbedingte als Idee. Nun ist uns das bedingte Dasein gegeben in dreifach verschiedener Weise: als innere Erscheinung (Dasein in uns), als äußere Erscheinung (Dasein außer uns) und als mögliches Dasein oder Gegenstand

* Ebendaselbst. Tr. Dialektik. I. Buch. III. Abschn. S. 302—307.

überhaupt. Es wird also geschlossen werden dürfen auf die Idee eines Unbedingten in uns, eines Unbedingten außer uns, eines Unbedingten in Rücksicht alles möglichen Daseins. Das Unbedingte in uns ist das subjectiv Unbedingte, das unbedingte Subject, das allen inneren Erscheinungen zu Grunde liegt: die Seele. Das Unbedingte außer uns ist das objectiv Unbedingte, das unbedingte oder vollendete Object, d. h. der vollendete Inbegriff aller äußeren Erscheinungen, die Natur als Ganzes oder die Welt. Endlich das Unbedingte in Rücksicht alles möglichen Daseins ist das absolut Unbedingte, das unbedingte Wesen überhaupt, das absolut vollkommene Wesen als der Inbegriff aller möglichen Realitäten: Gott. Es wird daher erlaubt sein, von dem bedingten Dasein zu schließen auf die Idee der Seele, der Welt, Gottes, oder mit andern Worten: auf die psychologische, kosmologische, theologische Idee.

1. Die Ideen und die Vernunftschlüsse.

Die Verknüpfung oder Relation der Erscheinungen wurde bestimmt durch das kategorische, hypothetische, disjunctive Urtheil. Und zwar wurde durch das kategorische Urtheil das Subject der Erscheinung, durch das hypothetische deren Bedingung, durch das disjunctive der Inbegriff seiner möglichen Prädicate bestimmt. Ebenso unterscheidet die Logik die Vernunftschlüsse in die Arten des kategorischen, hypothetischen, disjunctiven Vernunftschlusses. Der erste sucht das unbedingte Subject; der zweite sucht die vollendete Reihe aller Bedingungen, d. h. das Ganze; der dritte sucht ein absolut unbedingtes Wesen als Inbegriff aller möglichen Realitäten. Oder mit andern Worten: der kategorische Vernunftschluß vollendet sich in der psychologischen Idee, der hypothetische in der kosmologischen Idee, der disjunctive in der theologischen Idee. So entsprechen die Ideen den drei Arten der Vernunftschlüsse.

Kant hat es bequem gefunden, die allgemeine Logik zum Leitfaden seiner transscendentalen Untersuchungen zu brauchen. So braucht er die Lehre von den Urtheilen als Leitfaden zu den Kategorien, und die Lehre von den Vernunftschlüssen als Leitfaden zu den Ideen. Bei der transscendentalen Aesthetik konnte ihm die Schullogik nichts nützen. Aber der transscendentalen Logik bietet sie hilfreich die Hand, und führt diese ganze Strecken weit auf ihrem eigenen, breit getretenen Wege. Die Analytik läßt sich von der Lehre der Urtheilsformen zu den reinen Verstandesbegriffen, die Dialektik läßt sich von der Lehre der Vernunftschlüsse zu den Ideen führen.

2. Die dialektischen Vernunftschlüsse: rationale Psychologie, Kosmologie, Theologie.

Die Vernunftschlüsse werden vernünftelnd oder dialektisch, wenn sie auf das Unbedingte schließen, nicht als Idee, sondern als Gegenstand möglicher Erkenntniß. Wenn der kategorische Vernunftschluß dialektisch wird, so schließt er nicht auf die Idee, sondern auf das Dasein der Seele als eines erkennbaren Objects. Eben so der hypothetische Vernunftschluß auf das Dasein der Welt als eines gegebenen und erkennbaren Ganzen. Ebenso der disjunctive Vernunftschluß auf das Dasein Gottes als erkennbaren Wesens. Dadurch entsteht im ersten Fall eine rationale Psychologie, im zweiten eine rationale Kosmologie, im dritten eine rationale Theologie.

Die psychologische Idee hat ihren guten Grund, die rationale Psychologie nur einen Scheingrund. Dasselbe gilt von der kosmologischen Idee rücksichtlich der rationalen Kosmologie, von der theologischen Idee rücksichtlich der rationalen Theologie. Hier ist auf das genaueste der Punkt bestimmt, wo die Wahrheit aufhört und der Irrthum beginnt.

Die Aufgabe der transscendentalen Dialektik, in ihren

Theilen dargestellt, ist die Widerlegung der rationalen Psychologie, Kosmologie, Theologie. Diese vermeintlichen Wissenschaften widerlegen heißt, den dialektischen Vernunftschluß deutlich machen oder enthüllen, auf dem jede von ihnen beruht. Wenn sie sämmtlich widerlegt sind, so ist bewiesen, daß überhaupt eine Metaphysik des Uebersinnlichen als Scheinwissenschaft möglich, als wahre Wissenschaft durchaus unmöglich ist.

Siebentes Capitel.

Psychologische Ideen. Die rationale Psychologie.

Die Paralogismen der reinen Vernunft.

I. Der transscendentale Idealismus gegenüber der rationalen Psychologie.

Erste und zweite Ausgabe der Kritik.

Alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung sind Erscheinungen. Alle Erscheinungen sind nichts Anderes, als Vorstellungen in uns; sie sind so wenig Dinge selbst oder Dinge an sich, als diese jemals Erscheinungen sind. Das ist der streng idealistische Lehrbegriff der kritischen Philosophie, der auch nicht die geringste Abschwächung erlaubt, ohne daß in ihrer Grundlage die kritische Philosophie selbst erschüttert und aufgehoben wird. Man kann sich sehr leicht überzeugen, daß auch der kleinste Verlust, den jener Idealismus erleidet, das ganze kritische Lehrgebäude umwirft. Der idealistische Lehrbegriff erklärt: alle Erscheinungen sind blos Vorstellungen; das contradictorische Gegentheil davon würde lauten: alle Erscheinungen sind nicht blos Vorstellungen in uns, sondern noch etwas außer unserer Vorstellungskraft. Und was würde aus diesem Satze nothwendig folgen? Offenbar sind doch alle Erscheinungen in Raum und Zeit. Wären nun die Erscheinungen nicht blos Vorstellungen, so könnten auch Raum und Zeit nicht blos Vorstellungen, nicht reine Anschauungen sein, und damit wäre die transscendentale

Aesthetik, also die Grundlage der ganzen Kritik, vollkommen vernichtet. Mit dem idealistischen Lehrbegriff in seinem strengsten Verstande steht und fällt die transscendentale Aesthetik, mit dieser steht und fällt die Kritik selbst. Niemand, der die kantische Lehre von Raum und Zeit richtig begriffen hat, kann im Zweifel sein, daß diese Lehre den Idealismus in strengster Form begründet, daß Kant eine andere Lehre nicht haben konnte, ohne sich selbst zu widersprechen. Man kann auch nicht im Zweifel sein über die Richtigkeit dieser Grundlehre.

Wir haben wiederholt darauf hingewiesen, daß die Kritik der reinen Vernunft in ihrer ursprünglichen Verfassung jene Grundlehre genau und sicher durchführt, aber in ihren folgenden Ausgaben den idealistischen Lehrbegriff zurücktreten läßt, seine Spitze abstumpft, seinen unzweideutigen und rücksichtslosen Ausdruck, der jeden möglichen Zweifel ausschließt, geflissentlich verbannt, sogar das auffallende und contradictorische Gegentheil begünstigt und an gewissen Stellen, wie eine unechte Episode, einschiebt. Die folgenden Ausgaben der Kritik, mit der ersten verglichen, unterscheiden sich von dieser theils durch Auslassungen theils durch Zuthaten, die sich beide auf den idealistischen Lehrbegriff beziehen, die einen, um ihn zu verbergen, die andern um seinem Gegentheile das Wort zu reden. Eine solche Zuthat war die „Widerlegung des Idealismus," die Kant in der zweiten Ausgabe der Kritik den Postulaten des empirischen Denkens einschiebt. Solche Auslassungen finden sich in der Deduction der reinen Verstandesbegriffe und in der Lehre vom Unterschied der Noumena und Phänomena. Aber an keiner Stelle der Kritik in ihrer ersten Ausgabe war die Sprache des Idealismus so unumwunden, unzweideutig und handgreiflich, als hier, in der Widerlegung der rationalen Psychologie. Diese entscheidenden Stellen sind in den folgenden Ausgaben der Kritik unterdrückt, und erst neuerdings durch Schopenhauer's „Kritik der kantischen

Philosophie" wieder an's Licht gezogen worden. Es ist keine Frage, daß Kant absichtlich den strengen Idealismus seiner Lehre zurückgedrängt hat, nicht weil er selbst daran gezweifelt, auch nicht weil es ihm an Muth gefehlt, diesen kühnen Standpunkt zu behaupten, sondern deshalb, weil er seine Lehre in einem gewissen Sinn populär und exoterisch machen wollte. Der äußere Sinn, der exoterische, d. h. der dogmatische Verstand, verlangte zur Annahme der kantischen Philosophie blos das eine kleine Zugeständniß, daß die Erscheinungen auch etwas außer den Vorstellungen seien, nicht viel, aber etwas, das man zur eigenen Genugthuung setzen und als ein unerkennbares X mit der glücklich entdeckten Grenze des Verstandes entschuldigen durfte. Kant machte dieses Zugeständniß und gewann damit jene zahlreiche Schule, die er sonst schwerlich gehabt hätte. Die Kritik in ihrer ersten Gestalt war die Kritik auf dem Standpunkte Kants; in den folgenden wurde sie die Kritik auf dem Standpunkte der Kantianer. Und es ist charakteristisch genug, daß die ganze kantische Schule sich mit der zweiten Ausgabe der Kritik zufrieden gestellt, und den Unterschied von der ersten niemals bemerkt hat. Indessen haben wir es nicht mit den Kantianern zu thun, sondern mit Kant und dessen echter Lehre.

Bei Widerlegung der rationalen Psychologie muß sich der idealistische Lehrbegriff in seiner ganzen Schärfe aussprechen. Eines der vorzüglichsten Probleme der Psychologie, dessen Lösung eine metaphysische Erkenntniß der Seele voraussetzt, betrifft die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper. Nun leuchtet ein, daß die Fassung dieses Problems eine ganz andere und damit das Problem selbst ein neues wird, wenn man Seele und Körper nicht als von einander verschiedene Dinge, sondern als verschiedene Vorstellungen betrachtet. Es hängt Alles davon ab, wie der Unterschied zwischen Seele und Körper begriffen wird. Unter dem Gesichtspunkte der kritischen Philosophie muß dieser

Unterschied ganz anders als von der rationalen Psychologie des dogmatischen Zeitalters gefaßt werden. Und hier treffen wir auch in der ersten Ausgabe der Kritik die deutlichste und ohne jeden Rückhalt gegebene Erklärung des transscendentalen Idealismus.*

II. Psychologie als innere Erfahrungswissenschaft. Die psychologischen Ideen.

Alle Erkenntniß der Erscheinungen ist Erfahrung. Die Erscheinungen selbst unterscheiden sich in solche, die wir außer uns, und solche die wir in uns wahrnehmen. Jene waren Gegenstände des äußern, diese des innern Sinns. Und so unterscheidet sich die Erfahrung, wie die Erscheinungen, in äußere und innere. Alle Erfahrungswissenschaft ist Naturwissenschaft oder im allgemeinsten Verstande Physiologie. Demnach könnte man alle Erfahrungswissenschaft, wie die Erfahrung selbst, unterscheiden in eine Physiologie des äußern und des inneren Sinnes. Die Gegenstände der ersten wären die Erscheinungen, welche wir außer uns wahrnehmen, obwohl wir sie natürlich in uns vorstellen; die Gegenstände der andern die Erscheinungen, die wir *nur in uns* wahrnehmen. Demnach wäre die Physiologie des äußeren Sinnes Physik im engern Verstande, die Physiologie des innern Sinnes im Unterschiede davon *Psychologie*.

Alle Psychologie gründet sich also auf innere Erfahrung, auf Beobachtung dessen was in uns geschieht, auf Selbstbeobachtung; sie ist als solche durchaus *empirisch*. Die Objecte ihrer Beobachtung sind die verschiedenen Zustände des eigenen Daseins, und da wir nur das eigene Dasein, nie ein fremdes, innerlich wahrnehmen können, so sind die Sätze der Psychologie

* Vgl. Kritik d. r. Vernunft. Tr. Dialektik. II. Buch. I. Hptst. S. 308—313. Von S. 313 an vgl. *Nachträge* S. 660—698 (I. Ausgabe). Vgl. Prolegomena Th. III. § 46—50.

nur in dieser Einschränkung objectiv gültig, und können zu einer comparativen Allgemeinheit nur durch Schlüsse der Analogie erweitert werden. Als Erfahrungswissenschaft sucht die Psychologie den Zusammenhang und die Einheit ihrer Erscheinungen. Innere Erscheinungen können nicht durch den Begriff der Wechselwirkung verknüpft werden, denn sie sind nicht im Raum, sondern nur in der Zeit: sie sind verschiedene Zustände, die aufeinander folgen, also Veränderungen, die nach dem Gesetz der Causalität geschehen. Als Veränderungen setzen sie ein Subject voraus, das ihnen zu Grunde liegt, und dem die verschiedenen Zustände als Prädicate inwohnen. Dieses Subject kann nie Prädicat, sondern nur Subject oder Substanz sein. Wenn also die Psychologie auf einen letzten Grund ihrer Erscheinungen ausgeht, so schließt sie in der Form des kategorischen Vernunftschlusses auf die Idee eines unbedingten Subjects oder einer Substanz, deren verschiedene Zustände jene innern Erscheinungen oder die Veränderungen als Objecte der innern Wahrnehmung sind.

Nun werden die Veränderungen in mir entweder gar nicht wahrgenommen oder sie müssen wahrgenommen werden als meine Veränderungen, als meine verschiedenen Vorstellungen. Die Einheit aller inneren Erscheinungen bin Ich, das vorstellende oder denkende Subject. Nennen wir eine denkende Substanz Seele, so ist es die Idee der Seele, auf welche der kategorische Vernunftschluß hinausläuft. Es ist die psychologische Idee, auf welche alle innere Erfahrungswissenschaft zielt.

Um die psychologische Idee in allen ihren möglichen Charakteren darzustellen, so soll die Seele das unbedingte Subject aller innern Veränderungen sein. Als Subject, welches der Veränderung zu Grunde liegt, dem die verschiedenen Zustände der letztern inwohnen, ist die Seele Substanz. Als die Substanz innerer Veränderungen, deren Zustände in Vorstellungen und Gedanken

bestehen, ist die Seele keine zusammengesetzte, sondern eine einfache Substanz. Als diese einfache Substanz ist sie in allen verschiedenen Zuständen ihrer Veränderung dieselbe eine, d. h. sie ist numerisch identisch, sie ist sich ihrer Identität in aller Veränderung bewußt, und darum ein selbstbewußtes Wesen oder Person; endlich weil sie sich selbst Gegenstand ist, so ist ihr das eigene Dasein allein gewiß, das Dasein aller Gegenstände außer ihr weniger gewiß oder zweifelhaft.

Die psychologischen Ideen sind demnach die Wesenheit, Einfachheit, Persönlichkeit und Selbstgewißheit der Seele, oder, um die kantischen Ausdrücke zu brauchen, deren „Substantialität, Simplicität, Personalität und Idealität." Mit der Seelensubstanz ist zugleich das unkörperliche Dasein (Immaterialität), mit der Einfachheit auch die Unsterblichkeit (Incorruptibilität) gegeben.

Sobald nun die Idee der Seele den Schein eines Gegenstandes annimmt, als ob sie ein objectives, erkennbares Dasein wäre, so wird, wie sich Kant ausdrückt, der kategorische Vernunftschluß „dialektisch," und es entsteht die vernünftelnde Seelenlehre, die rationale Psychologie, welche in so vielen Vernunftschlüssen den Beweis führt, daß die Seele im Sinne des objectiven Daseins substantiell, einfach, persönlich, ihres Daseins allein gewiß ist. Wenn eine denkende Substanz existirt, so folgt leicht, daß sie im Unterschiede von den zusammengesetzten Substanzen einfach, im Bewußtsein ihrer selbst persönlich, ihres eigenen Daseins unmittelbar und allein gewiß ist. Es kommt also für eine rationale Psychologie Alles darauf an, zu beweisen, daß eine denkende Substanz existirt, oder daß die Seele im Sinne der Existenz eine denkende Substanz ist. Es kommt Alles darauf an, daß sie nicht blos als solche gedacht werden muß, sondern als solche da ist oder erkannt werden kann. Die rationale Psychologie hat gewonnen, wenn sie den Beweis führt, daß die

Seele Substanz ist. Als Substanz wird sie gewiß existiren. Als Seele oder Subject der Vorstellungen wird sie gewiß vorstellend oder denkend sein.

III. Das Scheinobject der rationalen Psychologie.

Wir haben schon früher gezeigt, daß weder eine Vorstellung noch eine Verknüpfung von Vorstellungen möglich wäre ohne das reine Bewußtsein, welches in allen seinen Vorstellungen unveränderlich dasselbe eine bleibt, ohne jenes „Ich denke," welches Kant die transscendentale Apperception genannt hatte. Dieses Ich erkennt in der gegenwärtigen Vorstellung die frühere, vergleicht und unterscheidet die Vorstellungen, d. h. es urtheilt; es ist das vergleichende, unterscheidende Subject der Vorstellungen, es ist in allen Urtheilen das Subject des Urtheils. Es ist eben so klar, daß mein Ich niemals Prädicat eines andern, sondern nur Subject sein kann. Also dürfen wir behaupten, das Ich ist das Subject zu allen möglichen Urtheilen, es ist in keinem Urtheile das Prädicat eines andern Subjects.

Ohne Ich giebt es keine Verknüpfung der Vorstellungen, d. h. kein Urtheil. Die Verknüpfung der Vorstellungen ist die Urtheilsform. Also, näher bestimmt, das Ich macht die Form des Urtheils. Die Form des Urtheils ist der logische Bestandtheil desselben, das rein logische Urtheil ohne empirischen oder materialen Inhalt. Das Ich ist demnach, genau ausgedrückt, das Subject aller Urtheilsformen, das logische Subject des Urtheils, das urtheilende Subject und darum der Grund auch aller urtheilenden Begriffe oder Kategorien. Es ist mit dem Urtheile oder der Erkenntniß überhaupt verglichen deren oberste logische oder formale Bedingung.

Nun setzt jedes Object einer möglichen Erkenntniß die Bedingungen der Erkenntniß, jedes Object einer möglichen Erfahrung die Bedingungen der Erfahrung voraus. Also setzt

jedes erkennbare Object das Ich voraus als die formale Bedingung aller Erkenntniß, als das logische Subject aller Urtheile. Mithin kann das Ich selbst nie Object einer möglichen Erkenntniß sein, da es deren Bedingung ist, oder es müßte sich selbst voraussetzen, was sich widerspricht. Schon hier zeigt sich die Unmöglichkeit, aus dem „Ich denke" ein erkennbares Object zu machen.

Jedes erkennbare Object setzt voraus die Anschauung, durch welche allein Objecte gegeben werden. Soll ein Object als Substanz erkannt werden, so muß es als eine beharrliche Erscheinung angeschaut sein; ohne diese Anwendung ist der Begriff der Substanz leer und stellt gar nichts vor. Aber die beharrliche Erscheinung setzt voraus, daß verschiedene Erscheinungen zu gleicher Zeit sind, von denen die eine bleibt, während die andern gehen. Verschiedene Erscheinungen zu gleicher Zeit können nur im Raume sein. Also setzt die beharrliche Erscheinung, um angeschaut zu werden, den Raum voraus. In der bloßen Zeit, die als solche nicht beharrt, läßt sich das Beharrliche nicht anschauen. Darum können innere Erscheinungen, welche blos in der Zeit sind, niemals als beharrliche angeschaut, also auch nie als Substanzen erkannt werden.

Es ist also klar, daß jenes Ich, das denkende Subject, niemals Gegenstand möglicher Erkenntniß sein kann, weil es lediglich die formale Bedingung zu einer möglichen Erkenntniß ausmacht; daß es nie Gegenstand der Anschauung sein kann, weil es selbst keine Erscheinung, sondern nur die letzte formale Bedingung zur Erscheinung bildet; daß es am wenigsten der beharrliche Gegenstand einer Anschauung sein kann, weil, wäre es überhaupt anschaulich, das denkende Wesen nie im Raume, sondern nur in der Zeit angeschaut werden könnte. Also fehlen alle Bedingungen, um zu urtheilen, das Subject des Denkens sei eine denkende Substanz, oder die Seele sei Substanz. Es

fehlen alle Bedingungen zu dem Grundsatz aller rationalen Psychologie. Ihr ganzer Text ist in dem Satze „Ich denke“ beschlossen. Sie übersetzt dieses „Ich denke“ in ein „Ich bin denkend = Ich bin ein denkendes Wesen,“ und damit ist sie am Punkt, wo sie zu sein wünscht. Sie hypostasirt das „Ich denke.“ Sie macht aus dem „Ich denke“ eine denkende Substanz, sie macht aus dem Ich eine Substanz, d. h. sie hypostasirt das Ich, als ob es ein für sich bestehendes, selbstständiges Ding, ein Ding an sich wäre.

IV. Der Paralogismus der Substantialität.

Nun zeigte uns diese vermeintliche Wissenschaft den Schluß, auf den sie sich gründet, von dem alle ihre übrigen Schlüsse abhängen, mit dessen Widerlegung auch diese widerlegt sind. Sie will beweisen, daß unser denkendes Ich unter den Begriff einer Substanz fällt. Also handelt es sich darum, den Mittelbegriff zu bestimmen, welcher das Ich mit dem Begriff der Substanz zusammenschließt. Der Schluß heißt: „Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subject unserer Urtheile ist, und daher nicht als Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz. Ich als ein denkend Wesen bin das absolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädicate irgend eines andern Dinges gebraucht werden. Also bin ich als denkend Wesen (Seele) Substanz.“*

Der Mittelbegriff in diesem Schluß ist der Begriff des absoluten Subjects unserer Urtheile. Offenbar wird dieser Begriff in beiden Prämissen einer und derselbe sein müssen und nicht etwa unter demselben Worte zwei verschiedene Bedeutungen haben dürfen, sonst hätten wir gar keinen Mittelbegriff, sondern eine

* Ebendaselbst. S. 660 und 662. (I. Ausgabe.)

quaternio terminorum, welche nicht schließt. Es kommt darauf an, was man unter Subject versteht: ob das reale oder blos das logische Subject. Subject unserer Urtheile kann zweierlei heißen: das Subject im Urtheile, d. h. das beurtheilte Subject als Gegenstand des Urtheils, und das Subject, welches das Urtheil macht, das urtheilende Subject als logische Bedingung. Im ersten Sinn ist es das reale, im zweiten das logische Subject. Substanz kann nur das reale Subject sein als der mögliche Gegenstand eines Urtheils, als der beharrliche Gegenstand der Anschauung. Das blos logische Subject ist nie Gegenstand des Urtheils, nie Object der Anschauung, es ist also nie Subject im Urtheile, nie reales Subject, darum ist es auch nie Substanz.

Und nun liegt der Fehlschluß deutlich vor Augen. Der Obersatz sagt: was nur als Subject des Urtheils und nie als Prädicat gedacht werden kann ist Substanz, nämlich wenn es Subject ist. Der Untersatz sagt: das denkende Ich kann nur als das Subject aller Urtheile gedacht werden, nämlich als logisches Subject. Und jetzt ist kein Schlußsatz mehr möglich. Der Obersatz erklärt, Substanz sei, was nur als Subject beurtheilt werden könne. Der Untersatz erklärt, daß unser Ich in allen Fällen das urtheilende Subject bilde. Das sind also zwei Sätze, die gar nichts gemein haben, als ein Wort.*

Wenn zwei Begriffe in einem dritten zusammenfallen, so bilden sie einen Syllogismus. Wenn aber, wie in unserem

* Es giebt in dem obigen Vernunftschluß keinen Begriff, der zweimal in derselben Bedeutung vorkommt. Substanz bedeutet im Obersatz etwas Anderes als im Schlußsatz. Das Wort denken braucht jede Prämisse in einem andern Sinn. Die quaternio terminorum läßt sich mithin in dem obigen Schluß in allen Begriffen nachweisen, die zweimal vorkommen.

Falle, der dritte Begriff die beiden andern nicht wirklich, sondern nur scheinbar zusammenschließt, so wird nothwendig fehlgeschlossen, und es entsteht der Paralogismus. Wenn der Schein oder die syllogistische Täuschung darin liegt, daß zwei verschiedene Begriffe in demselben Worte versteckt sind, so ist ein solcher Paralogismus nach dem Ausdruck der alten Logik ein „sophisma figurae dictionis.“ Und so verhält es sich mit dem Vernunftschluß der rationalen Psychologie. Der Schein ist nicht empirisch, auch nicht absichtlich, sondern transscendental. Es scheint unwillkürlich, als ob das denkende Ich auch gedachter Gegenstand sein könne, als ob die Seele ein erkennbares Object, eine denkende Substanz sei. Darum nennt Kant die Schlüsse der rationalen Psychologie sämmtlich „Paralogismen der reinen Vernunft.“ Es giebt so viele Paralogismen als es psychologische Ideen giebt. Im Grunde sind mit dem Paralogismus der Substantialität auch die anderen der Einfachheit, Persönlichkeit und Idealität schon widerlegt. Ist die Seele überhaupt nicht Substanz, wenigstens nicht als solche zu beweisen, so ist sie selbstverständlich auch keine einfache, persönliche, ihres eigenen Daseins allein gewisse Substanz. Doch verlangt die gründliche Widerlegung der rationalen Psychologie, daß wir sie in allen Begriffen auflösen, mit denen sie Staat macht.

V. Der Paralogismus der Einfachheit.

Mit keinem ihrer Begriffe hat die rationale Psychologie größeren Staat gemacht, als mit der Einfachheit der Seele. Den Beweis davon nennt Kant den Achilles unter den Vernunftschlüssen der rationalen Psychologie. Wäre die Seele nicht einfach, so müßte sie zusammengesetzt sein aus verschiedenen denkenden Subjecten, so müßten diese zusammenwirken, um einen Gedanken entstehen zu lassen, wie etwa in der Natur eine zusammengesetzte Bewegung aus der Zusammenwirkung verschiedener

Kräfte hervorgeht. Aber verschiedene Vorstellungen in verschiedenen Subjecten geben so wenig einen Gedanken, als viele einzelne Wörter als solche einen Vers. Die Einheit des Gedankens beweist die subjective Einheit oder Einfachheit des denkenden Wesens, d. h. der Seele.

Der Beweisgrund ist nicht zutreffend. Weil der Gedanke nicht zusammengesetzt ist, soll auch das denkende Wesen nicht zusammengesetzt sein. Indessen giebt es zusammengesetzte Gedanken, z. B. die Collectivbegriffe, die viele Vorstellungen in sich fassen. Nicht der Gedanke als solcher, sondern das „Ich denke" ist die einfache Vorstellung, die sich in keine andere zerlegen oder auflösen läßt. Das Ich ist die einfache Vorstellung, welche die rationale Psychologie zur einfachen Substanz macht. Aber das Ich, wie wir ausführlich gezeigt haben, stellt keinen Gegenstand vor, also die absolute Einheit desselben auch keinen einfachen Gegenstand, also auch keine einfache Substanz.*

1. Die Einfachheit kein Beweis der Unkörperlichkeit der Seele.

Die rationale Psychologie legt deshalb ein so großes Gewicht auf die bewiesene Einfachheit der Seele, weil sie auf diese Eigenthümlichkeit den Standesunterschied der Seele, das große Privilegium ihrer Unkörperlichkeit gründet. Denn alles Einfache ist untheilbar; alles Körperliche ist theilbar; darum kann nichts Einfaches körperlich, also muß die Seele unkörperlich oder immateriell sein. Die rationale Psychologie hat die Einfachheit der Seele nicht bewiesen und kann dieselbe nicht beweisen. Aber gesetzt den Fall, sie wäre bewiesen oder beweisbar, so würde daraus in Wahrheit nichts folgen über den Unterschied zwischen Seele und Körper. Was sind denn Körper? „Wir haben in der transscendentalen Aesthetik unleugbar bewiesen, daß Körper

* Ebendaselbst. S. 662—669. (I. Ausgabe.)

bloße Erscheinungen unseres äußeren Sinnes und nicht Dinge an sich selbst sind."* Körper können wir nur äußerlich anschauen, die Seele, wenn wir sie anschauen könnten, nur innerlich. Insofern unterscheidet sich die Seele von dem körperlichen Dasein, sie ist keine körperliche Vorstellung, sie kann niemals im Raum angeschaut werden, nie Erscheinung im Raum oder Gegenstand des äußeren Sinnes sein. Oder mit andern Worten: unter den Gegenständen der äußeren Anschauung sind uns nie denkende Objecte gegeben, nie Gefühle, Begierden, Bewußtsein, Vorstellungen, Gedanken u. s. f., sondern nur Materie, Gestalt, Undurchdringlichkeit, Bewegung u. s. f.

Dieser Unterschied zwischen Seele und Körper ist keiner ihrer Wesenseigenthümlichkeit, sondern nur ein Unterschied unserer Vorstellung. Wenn aber die Körper, ihre Ausdehnung und Theilbarkeit blos Erscheinungen unseres äußeren Sinnes, also unsere Vorstellungen sind, und die Seele doch der Grund aller Vorstellungen sein will, so sehe ich nicht, wie sich die Seele unterscheiden will von dem Wesen, welches den Körpern zu Grunde liegt. „Dieses unbekannte Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zu Grunde liegt, was unseren Sinn so afficirt, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt u. s. f. bekommt, dieses Etwas könnte doch auch zugleich das Subject der Gedanken sein, wiewohl wir durch die Art, wie unserer äußerer Sinn dadurch afficirt wird, keine Anschauung von Vorstellung, Willen u. s. f., sondern blos von Raum und dessen Bestimmungen bekommen. Dieses Etwas aber ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, weil alle diese Prädicate nur die Sinnlichkeit und deren Anschauung angehen. Demnach ist selbst durch die eingeräumte Einfachheit der Natur die menschliche Seele von der Materie, wenn man sie (wie man soll) blos als

* Ebendaselbst. S. 676 (Anfang).

Erscheinung betrachtet, in „Ansehung des substrati derselben gar nicht hinreichend unterschieden.“ *

2. Die Einfachheit kein Beweis von der Beharrlichkeit (Unsterblichkeit) der Seele.

Weder also ist die Einfachheit der Seele zu beweisen, noch ist dieselbe, wenn sie bewiesen wäre, ein Unterscheidungsgrund zwischen Seele und Körper, da der Körper mit seiner Theilbarkeit nichts anderes ist, als unsere Erscheinung oder Vorstellung. In der Einfachheit der Seele glaubte die rationale Psychologie auch einen Beweisgrund für deren Unzerstörbarkeit und Beharrlichkeit zu finden, welche selbst die Bedingung der Unsterblichkeit ausmacht. Ueberhaupt hat diese vermeintliche Wissenschaft, wo sie auch steht, eine Aussicht auf die Unsterblichkeit oder glaubt, eine solche Aussicht zu haben, und das war kein geringer Grund ihres gerühmten Ansehens bei aller Welt. Das Einfache ist untheilbar, also kann es nie durch Zertheilung aufhören. Damit ist freilich noch nicht bewiesen, daß es überhaupt nicht aufhören kann. Es wäre möglich, daß es durch Verschwinden aufhörte. Mendelssohn entdeckte diese Lücke in dem Unsterblichkeitsbeweise und suchte dieselbe in seinem „Phädon“ zu ergänzen. Das Einfache sollte auch nicht verschwinden können; da es gar keine Vielheit in sich hat, so erlaubt es gar keine Verminderung, also keine stetige Abnahme. Entweder es ist oder es ist nicht. Ein Uebergang von dem ersten Zustande in den zweiten ist nicht möglich. Also kann es nicht allmälig, sondern nur plötzlich verschwinden. Zwischen dem Zeitpunkte seines Daseins und seines Nichtdaseins giebt es keine Zeit. Da aber zwischen zwei Zeitpunkten immer Zeit ist, so kann das Einfache nur allmälig oder gar nicht verschwinden. Aber die Natur des Einfachen schließt

* Ebendaselbst. S. 667 und 668.

die Möglichkeit der Abnahme oder des allmäligen Verschwindens aus. Mithin ist das Einfache, da es weder durch Zertheilung noch durch Verschwinden aufhören kann, schlechterdings beharrlich.

Indessen hat Mendelssohn, wie man leicht sieht, die Beharrlichkeit der Seele als einer einfachen Substanz keineswegs bewiesen, sondern vorausgesetzt. Er hat vorausgesetzt, daß das Einfache jede Vielheit und damit alle Unterschiede von sich ausschließt. Das Einfache schließt mit der Theilbarkeit die Menge der Bestandtheile von sich aus; es ist untheilbar, d. h. es hat keine Bestandtheile, es ist nicht zusammengesetzt, es ist keine extensive Größe. Es kann sehr wohl eine intensive Größe sein. Ja es muß eine solche sein, wenn es eine innere Erscheinung ist. Und jede intensive Größe, wie die Grundsätze des reinen Verstandes gelehrt haben, muß sich continuirlich verändern im Stufengange von der Realität zur Negation. In der That ist das Bewußtsein selbst eine solche intensive Größe, „denn es giebt unendlich viele Grade des Bewußtseins bis zum Verschwinden.“ *

VI. Der Paralogismus der Persönlichkeit.

Weder läßt sich von der Seele beweisen, daß sie Substanz, noch von dieser Substanz beweisen, daß sie einfach ist. Auch würde aus der bewiesenen Einfachheit nichts folgen über den Wesensunterschied zwischen Seele und Körper, nichts folgen über die Beharrlichkeit oder Unsterblichkeit der Seele. Indessen scheint es, als müsse sich eine Eigenschaft der Seele unfehlbar beweisen lassen, nämlich ihre Persönlichkeit. Die Persönlichkeit setzt ein Wissen von sich selbst voraus, ein Bewußtsein seiner verschiedenen Zustände. Dieses Bewußtsein macht noch nicht die Person. Wenn das Bewußtsein selbst so verschieden ist als seine

* Ebendaselbst. S. 318 und 19. Anmerkg. 1. (II. Ausgabe.)

Zustände, so wird es nicht persönlich. Es ist dann erst persönlich, wenn es in allen seinen Zuständen, so verschieden sie sind, sich als dasselbe eine Subject weiß, wenn es sich dieser seiner Einheit oder numerischen Identität bewußt ist. Beides gehört zur Persönlichkeit: die Einheit des Subjects in allen Zuständen seiner Veränderung, und das Wissen von dieser Einheit.

Beides scheint von der menschlichen Seele zu gelten. Sie ist das Subject, welches als eines und dasselbe allen inneren Veränderungen zu Grunde liegt, sie weiß sich als dieses eine Subject. Daher bildet die rationale Psychologie folgenden Vernunftschluß, den Kant als „Paralogismus der Personalität" aufführt: „was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist sofern eine Person. Nun hat die Seele dieses Bewußtsein. Also ist sie eine Person."*

Wodurch allein läßt sich erkennen, daß ein Subject in den verschiedenen Zuständen seiner Veränderung dasselbe oder identisch bleibt? Nur indem wir einsehen, daß es im Wechsel seiner Zustände beharrt. Aber diese Beharrlichkeit ist nur ein Gegenstand äußerer Erfahrung. Innere Veränderungen sind nie Gegenstände äußerer Erfahrung, also ist auch die Beharrlichkeit oder Identität ihres Subjects in keiner Weise erkennbar. Also fehlt die erste Bedingung, um einzusehen, daß die Seele Person ist. Wir können ihre Identität nicht aus ihrer Beharrlichkeit schließen. Woraus also schließen wir diese Identität? Blos aus dem Bewußtsein derselben. Aus dem bloßen Bewußtsein: Ich denke, d. h. aus dem bloßen Ich, soll erhellen, daß die Seele eine selbstbewußte oder persönliche Substanz sei. Da stoßen wir auf denselben Punkt, der überall in den Vernunftschlüssen der rationalen Psychologie den Paralogismus macht. Das Ich ist kein Object, sondern scheint nur eines zu sein; es ist zu allen

* Ebendaselbst. S. 669—673. (I. Ausgabe.)

Objecten die formale logische Bedingung. Auf jenem Schein beruht die ganze rationale Psychologie. „Ich denke," das bedeutet nicht: eine Substanz denkt. Ich bin in allen meinen verschiedenen Zuständen meiner Einheit mir bewußt, bedeutet nicht, daß eine Substanz sich ihrer Einheit bewußt sei, daß es eine persönliche Substanz gebe.

Aus dem bloßen Ich, man mag es drehen und wenden wie man will, löst man nie einen Existenzialsatz. Aus der bloßen Einheit unseres Selbstbewußtseins folgt keine Erkenntniß von irgend einem Gegenstande. Daß Ich in allen meinen verschiedenen Zuständen meiner subjectiven Einheit mir bewußt bin, ist in der That ein ganz leeres und analytisches Urtheil, das über den Satz „Ich denke" nicht hinauskommt. Verschiedene Zustände in einem Andern sind nie Gegenstand meines Bewußtseins, verschiedene Zustände in mir nie Gegenstand eines fremden Bewußtseins. Was also macht überhaupt verschiedene Zustände zu meinen Zuständen? Nur mein Bewußtsein. Ohne Bewußtsein können sie überhaupt nicht vorgestellt werden. In einem fremden Bewußtsein werden sie nicht als meine vorgestellt, nämlich die Zustände der inneren Veränderung. Also ist die Vorstellung verschiedener Zustände als der meinigen genau so viel als mein Bewußtsein. Meine verschiedenen Zustände, das heißt ausführlich gesagt: verschiedene Zustände, die ich auf mich beziehe, die ich als zu mir gehörig vorstelle, in denen ich der Einheit meines Selbstes mir bewußt bin. Was also sagt der Satz, daß ich in allen meinen verschiedenen Zuständen meiner subjectiven Einheit bewußt bin? Er sagt: in allen verschiedenen Zuständen, deren ich als der meinigen bewußt bin, bin ich mir meiner bewußt. Er sagt: in allen Zuständen, die ich als zu meinem Subject gehörig vorstelle, stelle ich mein Subject vor als zu allen jenen Zuständen gehörig. Die Zeitfolge dieser Zustände ist in mir, oder ich als dasselbe Subject bin in dieser

Zeitfolge. Das sind analytische, also erkenntnißleere Urtheile, welche die Vorstellung Ich um gar nichts erweitern.

VII. Der Paralogismus der Idealität. Cartesius.*

Die rationale Psychologie ist aus allen ihren Stellungen vertrieben. Die Ungültigkeit ihrer Vernunftschlüsse ist dargethan in Rücksicht der Existenz (Substantialität), der Einfachheit, der Persönlichkeit der Seele. Ueberall ist sie verführt durch das Scheindasein des Ich, und dieser Schein ist in allen Punkten als eine Täuschung erwiesen. Dabei ist diese sogenannte Wissenschaft weit entfernt, auch nur an die Möglichkeit einer solchen Täuschung zu denken. Vielmehr hält sie unter allen Wissenschaften sich selbst für die sicherste. Wenigstens das Dasein ihres Objects, so meint sie, sei unter allen Objecten einer möglichen Erkenntniß am meisten gewiß, vielmehr es sei allein gewiß, und mit ihm verglichen das Dasein aller andern Dinge zweifelhaft. Sie glaubt durch einen Vernunftschluß beweisen zu können, daß die Existenz der Seele allein gewiß, die Existenz aller andern Dinge zweifelhaft sei.

Offenbar ist das Dasein eines Objects um so gewisser für uns, je unmittelbarer unsere Erkenntniß oder Wahrnehmung davon ist. Je vermittelter dagegen die Erkenntniß, je größer die Reihe der Mittelbegriffe und Mittelvorstellungen zur Erkenntniß eines Objects ist, um so weniger gewiß, um so zweifelhafter ist dessen Dasein. Die unmittelbare Erkenntniß hat gar keine Mittelvorstellung, die nöthig ist zu jeder Erkenntniß durch Schlüsse. Das Dasein, welches wir unmittelbar erkennen, ist allein gewiß; das Dasein, das wir nur durch Schlüsse erkennen, dagegen ist zweifelhaft. Nun ist das einzige Dasein, welches wir durchaus unmittelbar erkennen, unser eigenes Denken; dagegen alles

* Ebendaselbst. S. 673—682. (I. Ausgabe.)

andere Dasein, alle Dinge außer uns, werden erst erkannt als Ursachen unserer Wahrnehmungen; auf das Dasein dieser Dinge wird erst geschlossen: darum ist unser denkendes Wesen das allein gewisse Dasein, das Dasein aller andern Dinge dagegen zweifelhaft.

Bekanntlich war es die Philosophie des Cartesius, die sich mit dieser Erklärung einführte. Das cogito, ergo sum sagte: mein Denken ist das einzige Dasein, dessen ich vollkommen gewiß bin. Das de omnibus dubito sagte: alles andere Dasein ist zweifelhaft. In dieser Erklärung bestand, was man den Idealismus des Cartesius genannt hat: nichts ist gewisser als mein Denken und dessen Vorstellungen; alles Dasein außer demselben ist nicht gewiß.

Auf diesen Satz gründet sich die rationale Psychologie, um das Dasein ihres Objects als das Sicherste, das Dasein aller andern Objecte als zweifelhaft zu beweisen. Der ausführliche Vernunftschluß lautet: „Dasjenige, auf dessen Dasein nur als einer Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen geschlossen werden kann, hat eine nur zweifelhafte Existenz. Nun sind alle äußeren Erscheinungen von der Art, daß ihr Dasein nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern auf sie als die Ursache gegebener Wahrnehmungen allein geschlossen werden kann. Also ist das Dasein aller Gegenstände äußerer Sinne zweifelhaft."*

Der Realismus hält das Dasein der äußeren Erscheinungen für gewiß, der Idealismus in dem bezeichneten Sinne hält dieses Dasein für zweifelhaft. Diese Ungewißheit nennt Kant deshalb die Idealität äußerer Erscheinungen, und aus diesem Grunde heißt der obige Vernunftschluß „der Paralogismus der Idealität."

* Ebendaselbst. S. 673 (I. Ausgabe.) Vgl. Renat. Cartesii Meditationes de prima philosophia. Med. II. de natura mentis humanae, quod ipsa sit notior quam corpus.

1. Empirischer Idealismus.

Aeußere Erscheinungen sind in allen Fällen Gegenstände der Erfahrung oder empirisch. Was ihr Dasein betrifft, so kann dasselbe entweder für gewiß oder für zweifelhaft erklärt werden: das erste thut der Realismus, das andere der Idealismus. Beide aber beziehen sich in ihrer Erklärung auf das Dasein empirischer Gegenstände. Darum möge der eine „empirischer Realismus," der andere „empirischer Idealismus" heißen. Auf dem Standpunkte des letztern steht in ihrem obigen Vernunftschluß die rationale Psychologie. Die Widerlegung des empirischen Idealismus ist die Widerlegung zugleich der rationalen Psychologie.

Nun ist bis zu diesem Augenblicke die ganze kritische Philosophie nichts anderes gewesen, als die Widerlegung jenes empirischen Idealismus durch den transscendentalen. Und darum ist hier der Punkt, wo zur Widerlegung der rationalen Psychologie der transscendentale Idealismus, der eigentliche kritische Standpunkt, das Wort nimmt. Wir sind an der Stelle, die wir im Eingange dieses Abschnitts als eine sehr bedeutsame und wichtige bezeichnet haben; sie ist in jeder Zeile von dem echten Geiste der kritischen Philosophie durchdrungen und mit bewunderungswürdiger Klarheit geschrieben. Aber die folgenden Ausgaben der Kritik haben diese Stelle bis auf wenige leise und verwischte Spuren vertilgt.

Der empirische Idealismus und mit ihm die rationale Psychologie leugnet nicht, daß es Dinge außer uns giebt: er erklärt nur unsere Vorstellung von ihrem Dasein für zweifelhaft, weil wir diese Dinge nicht unmittelbar wahrnehmen, sondern durch Schlüsse erkennen. Es giebt Dinge außer uns, heißt also hier: es giebt Dinge außer unserer Vorstellung, unabhängig von dieser, also Dinge an sich, die außer uns sind. Was außer uns ist, ist ebendeshalb im Raum. Wenn es Dinge an sich giebt, die außer uns sind, so giebt es Dinge an sich im

Raum, so ist der Raum eine Bestimmung, welche den Dingen an sich zukommt.

2. Empirischer Idealismus und transscendentaler Realismus.

Was nun das Dasein der Dinge an sich im Raum oder das Dasein solcher Dinge außer uns betrifft, so giebt es auch hier zwei Standpunkte, deren Erklärungen sich contradictorisch entgegenstehen. Entweder man bejaht oder verneint, daß es außer uns (d. h. im Raum) Dinge an sich giebt. Die Bejahung heiße der „transscendentale Realismus,“ die Verneinung der „transscendentale Idealismus.“ Giebt es außer uns Dinge an sich, die wir vorstellen, so ist klar, daß wir sie nicht unmittelbar vorstellen, daß etwas anderes das Ding, etwas anderes dessen Vorstellung ist, so ist ebendeshalb die Vorstellung immer zweifelhaft. Diese Erklärung giebt der empirische Idealismus, der also mit dem transscendentalen Realismus nicht blos verbunden sein kann, sondern als dessen richtige Folge nothwendig verbunden ist. „Der transscendentale Realist,“ sagt Kant, „ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt, und nachdem er fälschlich von Gegenständen der Sinne vorausgesetzt hat, daß wenn sie äußere sein sollen, sie an sich selbst auch ohne Sinne ihre Existenz haben müßten, in diesem Gesichtspunkte alle unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derselben gewiß zu machen.“ *

3. Transscendentaler Idealismus = empirischer Realismus = kritischer Dualismus.

Zu beiden Standpunkten bildet der transscendentale Idealismus das Gegentheil. Er hat den Beweis geführt, daß Raum und Zeit nichts außer uns, sondern Anschauungen der reinen

* Ebendaselbst. S. 675. (I. Ausgabe.)

Vernunft, ursprüngliche Vorstellungsformen unserer Sinnlichkeit sind, daß mithin alle Gegenstände in Raum und Zeit, d. h. alle Erscheinungen insgesammt, als bloße Vorstellungen, keineswegs als Dinge an sich angesehen werden müssen. Aeußere Erscheinungen oder Dinge außer uns sind die Dinge im Raum, die nichts anderes als unsere Vorstellungen sein können, da der Raum selbst nichts anderes ist. Wollen wir die Substanz im Raum Materie nennen, so gilt dem transscendentalen Idealismus „diese Materie und sogar deren innere Möglichkeit blos für Erscheinung, die von unserer Sinnlichkeit abgetrennt nichts ist, sie ist bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äußerlich heißen, nicht als ob sie sich auf an sich selbst äußere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmung auf den Raum beziehen, in welchem Alles außer einander, er selbst der Raum aber in uns ist.“*

Wenn aber das Dasein der Materie und die äußeren Erscheinungen überhaupt nichts sind als unsere Vorstellungen, nichts außer unseren Vorstellungen, nicht also Dinge an sich, so werden sie wie jede andere Vorstellung unmittelbar erkannt, und sie sind eben so gewiß als mein eigenes Dasein. Sie sind Vorstellungen in mir, nichts als solche, also von dem eigenen Dasein unabtrennbar: die Wahrnehmung des letztern ist auch ihre Wahrnehmung. „Nun sind äußere Gegenstände (Körper) blos Erscheinungen, mithin auch nichts anderes als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind. Also existiren eben sowohl äußere Dinge als ich selbst existire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugniß meines Selbstbewußtseins; nur mit dem Unterschiede, daß die

* Ebendaselbst. S. 675. (I. Ausgabe.)

Vorstellung meiner Selbst als des denkendeu Subjects blos auf den inneren, die Vorstellung aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äußeren Sinn bezogen werden. Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände ebenso wenig nöthig zu schließen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines inneren Sinnes (meiner Gedanken): denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewußtsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist."*

Damit ist die Ungewißheit oder die zweifelhafte Existenz äußerer Erscheinungen aufgehoben, also der empirische Idealismus widerlegt und mit ihm die darauf gestützte rationale Psychologie. Ihr Paralogismus liegt darin, daß sie Dinge außer uns für Dinge an sich ansieht. Wir hatten oben den Standpunkt „empirischen Realismus" genannt, der das Dasein äußerer Erscheinungen für gewiß und unzweifelhaft erklärt. Jetzt zeigt sich, daß dieser empirische Realismus eben so nothwendig und folgerichtig mit dem transscendentalen Idealismus gemeinschaftliche Sache macht, als sein Gegner, der empirische Idealismus, mit dem transscendentalen Realismus, dem Gegner des kritischen Lehrbegriffs.

Es wird also auf dem Standpunkte der kritischen Philosophie erklärt werden müssen: das Dasein der Materie und aller äußeren Erscheinungen ist eben so gewiß als unser eigenes Dasein, denn beides sind Vorstellungen, deren wir uns unmittelbar bewußt sind. Es sind verschiedenartige Vorstellungen, aber nicht verschiedenartige Dinge. Will man es „dualistisch" nennen, daß man die Existenz sowohl der innern als äußern Erscheinungen bejaht, so bekennt sich die kritische Philosophie zu diesem Dualismus; sie darf beide bejahen, was dem empirischen Idealismus nicht erlaubt ist.

* Ebendaselbst. S. 676. (I. Ausgabe.)

Aber gewöhnlich nennt man **Dualismus** die Ansicht, welche die Dinge an sich unterscheidet in denkende und ausgedehnte Substanzen, in Seelen und Körper, also den Körper als ein von der Seele verschiedenes Ding ansieht, nicht als eine besondere Art der Vorstellung, sondern als eine heterogene Substanz. Dieser Standpunkt setzt voraus, daß die Erscheinungen Dinge an sich sind. Unter dieser Voraussetzung heißt das Gegentheil des Dualismus: die Dinge an sich sind nicht wesensverschiedene, sondern wesensgleiche Substanzen, und diese Ansicht hat einen doppelten Fall: entweder die Dinge an sich sind nur geistiger (denkender) oder nur materieller (körperlicher) Natur. Die erste Ansicht erklärt: Alles ist seinem Wesen nach geistig; die andere: Alles ist seinem Wesen nach materiell. Jene Ansicht ist der **Pneumatismus**, diese der **Materialismus**.*

Der Unterschied zwischen Cartesius und Kant läßt sich hier am genauesten abmessen. Beide Philosophen in ihrer Unterscheidung zwischen Seele und Körper sind Idealisten und zugleich Dualisten. Der cartesianische Standpunkt ist empirischer Idealismus, der kantische ist transscendentaler; der dualistische Lehrbegriff des Cartesius ist dogmatisch, der kantische dagegen kritisch. Cartesius unterscheidet Seele und Körper als Dinge an sich, als verschiedene Substanzen; Kant unterscheidet beide als verschiedene Vorstellungen. Der cartesianische Dualismus bringt es mit sich, daß die Vorstellung des körperlichen Daseins für eine vermittelte und darum zweifelhafte erklärt wird; der kantische Dualismus erklärt eben dieselbe Vorstellung für eine unmittelbare und darum vollkommen gewisse. -

Wenn Kant selbst sich jetzt als einen transscendentalen Idealisten, jetzt als einen empirischen Realisten, jetzt als einen Dualisten bezeichnet, so kommt Alles darauf an, die verschiedenen

* Ebendaselbst. S. 682. (I. Ausgabe.)

Bedeutungen genau auseinanderzuhalten und ihr Zusammentreffen in einem und demselben Standpunkte zu begreifen, denn es ist immer derselbe Standpunkt nach seinen verschiedenen Seiten. Das Dasein der Materie, die Körper oder die materiellen Dinge sind nichts anderes als Gegenstände unseres äußeren Sinnes, äußere Erscheinungen, Vorstellungen in uns: dieser Lehrbegriff heißt transscendentaler Idealismus. Darum ist das Dasein dieser äußeren Erscheinungen unmittelbar wahrgenommen und darum unmittelbar gewiß: dieser Lehrbegriff heißt empirischer Realismus. Darum ist das Dasein der äußeren Erscheinungen eben so gewiß als das der innern, in diesem Verstande also das Dasein der Körper eben so gewiß als das unseres Denkens (der Seele): dieser Lehrbegriff heißt Dualismus.

4. Kritischer und dogmatischer Dualismus: Kant und Cartesius. Das psychologische Problem.

Der Unterschied des cartesianischen und kantischen Dualismus springt in die Augen. Unter dem Gesichtspunkte des letztern ändert sich die ganze bisherige Auffassung der Sache, das ganze bisherige Problem der Seelenlehre. Wenn nämlich, wie Cartesius gelehrt hatte, Seele und Körper an sich verschiedenartige Substanzen sind, so muß gefragt werden: wie hängen diese Substanzen zusammen, wie ist ihre Gemeinschaft zu begreifen? Die Thatsache dieser Gemeinschaft ist durch das menschliche Leben unzweifelhaft bewiesen. Die Veränderungen der Seele oder die Vorstellungen haben unmittelbar Veränderungen des Körpers oder Bewegungen zur Folge und umgekehrt. Die Gemeinschaft (commercium animae et corporis) zwischen Seele und Körper war das große Problem, das die Metaphysiker der Seelenlehre unaufhörlich beschäftigt hatte. Und damit hing unmittelbar zusammen die Frage nach dem Zustande der Seele vor und nach ihrer Gemeinschaft mit dem Körper. Nennen wir mit Kant das mit dem Körper ver-

bundene Leben der Seele deren „Animalität," so ist ihr Zustand vor diesem animalen Dasein die Präexistenz, der Zustand nach demselben die Unsterblichkeit (Immortalität). Hier stoßen, wie in einem Punkte, alle jene Räthsel der Seelenlehre zusammen, die nicht blos den Scharfsinn der Metaphysiker, sondern das menschliche Gemüth selbst von jeher bewegt haben.

Jenen dualistischen Lehrbegriff vorausgesetzt, wie ihn der dogmatische Verstand feststellt, so ist das Verhältniß zwischen Seele und Körper nur in einem dieser drei Exponenten zu erklären. Entweder man nimmt zwischen den beiden Substanzen einen wechselseitigen natürlichen Einfluß an, man läßt die Seele auf den Körper und umgekehrt einwirken, so daß die Vorstellung Bewegungen hervorbringt und die Bewegung Vorstellungen: diese Gemeinschaft beider heißt der psychische Einfluß; oder, da Substanzen sich gegenseitig ausschließen, und darum nicht unmittelbar aufeinander einfließen können, man verneint die natürliche Gemeinschaft von Seele und Körper und setzt an deren Stelle die übernatürliche. Diese Ansicht hat einen doppelten Fall. Der Grund der übernatürlichen Gemeinschaft kann nur Gott sein. Aber Gott kann dieselbe auf doppelte Weise bewirken: entweder er verbindet Seele und Körper, so oft sie verbunden erscheinen, erneuert also ihre Gemeinschaft in jedem Augenblicke, so oft eine Vorstellung die ihr entsprechende Bewegung fordert und umgekehrt; oder er verbindet Seele und Körper einmal für immer und setzt sie von vornherein in vollkommene Uebereinstimmung, die sich dann in beiden mit gesetzmäßiger Nothwendigkeit ausführt. Im ersten Fall erfolgt die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper unter der fortwährenden Mitwirkung oder Assistenz Gottes; im andern Fall ist sie eine von Gott vorherbestimmte Harmonie.

Diese drei Ansichten haben seit Cartesius die rationale Seelenlehre beherrscht. Cartesius selbst behauptete den physischen

Einfluß, seine Schüler die übernatürliche Assistenz, Leibnitz und seine Schule die vorherbestimmte Harmonie. Alle drei Theorien haben die Voraussetzung, daß Seele und Körper verschiedene Substanzen seien, zur gemeinschaftlichen Grundlage, und sind nur auf dieser Grundlage möglich.

5. Die richtige Fassung des psychologischen Problems; dessen Unauflöslichkeit.

Aber diese Voraussetzung hebt die kantische Philosophie vollkommen auf: diesen Dualismus von Seele und Körper, der das πρῶτον ψεῦδος der rationalen Psychologie bildet, den Ausgangspunkt aller ihrer Probleme und Fragen. Das ganze Problem, betreffend die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper, ist deshalb von Grund aus unrichtig gefaßt. Uebersetzt man die Frage, wie Seele und Körper zusammenhängen, in die Frage, wie eine denkende Substanz mit einer ausgedehnten in demselben Subjecte verbunden sein könne, so ist dadurch der fragliche Punkt gar nicht getroffen, sondern auf's Aeußerste verwirrt. Und so lautete die Fragestellung der ganzen bisherigen rationalen Psychologie.

Was sind Körper? Nichts Anderes als äußere Erscheinungen, Vorstellungen des äußeren Sinnes, Gegenstände im Raum. Was sind Gedanken? Nichts anderes als innere Erscheinungen, Vorstellungen des inneren Sinnes. Also die Frage nach der Gemeinschaft von Seele und Körper, richtig gefaßt, wie muß sie lauten? Es muß gefragt werden: wie innere Vorstellungen mit äußeren nothwendig verknüpft sind? Nun erklären sich alle inneren Vorstellungen oder Gedanken aus dem denkenden Subject, und alle äußeren Vorstellungen aus dem Raum, als dem Grunde aller äußeren Anschauung. Also muß gefragt werden, nachdem die Begriffe richtig, d. h. kritisch, bestimmt sind: **wie ist es möglich, daß in einem denkenden Subject überhaupt äußere Anschauung, nämlich die des Raums stattfindet?**

Nennen wir das denkende Subject Verstand, die Anschauung Sinnlichkeit, so lautet die Frage: wie sind Verstand und Sinnlichkeit mit einander verknüpft? Das ist das wahre Problem der Psychologie, die wohlverstandene Frage nach der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper, deren Formel die kritische Philosophie hier entdeckt hat. In dieser Formel erwarte das Problem seine Lösung, aber nicht von der kritischen Philosophie, die unter ihrem Gesichtspunkte die gemeinschaftliche Wurzel von Verstand und Sinnlichkeit nicht finden kann, und es überhaupt für unmöglich erklären muß, daß die menschliche Vernunft je dieselbe finde. Sie begnügt sich, das verworrene Problem gesichtet, aufgeklärt, in seiner richtigen Formel bestimmt zu haben. Die Formel selbst erklärt die Unauflöslichkeit des Problems innerhalb der menschlichen Vernunft. „Nun ist die Frage nicht mehr," sagt Kant, „von der Gemeinschaft der Seele mit andern bekannten und fremdartigen Substanzen außer uns, sondern blos von der Verknüpfung der Vorstellungen des inneren Sinnes mit den Modificationen unserer äußeren Sinnlichkeit, und wie diese unter einander nach beständigen Gesetzen verknüpft sein mögen, so daß sie in einer Erfahrung zusammenhängen."* „Die berüchtigte Frage wegen der Gemeinschaft des Denkenden und Ausgedehnten wird also, wenn man alles Eingebildete absondert, lediglich darauf hinaus laufen: wie in einem denkenden Subject überhaupt äußere Anschauung, nämlich die des Raumes (einer Erfüllung desselben, Gestalt und Bewegung) möglich sei? Auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußeren Erscheinungen einem transscendentalen Gegenstande zuschreibt,

* Ebendas. S. 686. (I. Ausgabe.) Summarische Betr. u. s. f. S. 682.

welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden.“ *

VIII. Widerlegung der rationalen Psychologie im Ganzen. Dogmatischer und skeptischer Idealismus.

Die rationale Psychologie ist damit vollkommen widerlegt. Ihr Problem ist nicht gelöst, sondern berichtigt. Es kann nicht gelöst werden, sonst wäre eine rationale Psychologie möglich, aber es hat sich gezeigt, daß alle ihre Vernunftschlüsse Paralogismen sind, gegründet auf jenen transscendentalen Schein, der dem Ich das Ansehen eines Gegenstandes (Dinges), den Dingen außer dem Ich (den Körpern) das Ansehen von Dingen an sich giebt. Ist aber das Ich kein erkennbares Object, so ist es auch keine Substanz, weder eine einfache noch eine persönliche; sind die Körper nicht Dinge an sich, sondern blos äußere Erscheinungen oder Vorstellungen, so ist auch ihr Dasein nicht zweifelhaft, sondern eben so gewiß als das Dasein aller übrigen Vorstellungen in uns, eben so gewiß als unser eigenes Dasein. Wenn also ein „dogmatischer Idealismus“ das Dasein der Dinge außer uns verneint, so ist hier seine Widerlegung. Wenn ein „skeptischer Idealismus“ dieses Dasein bezweifelt, so ist hier ebenfalls seine Widerlegung und zugleich die einzige Möglichkeit, ihn zu widerlegen.

1. Die kritische Widerlegung.

Die ganze Widerlegung der rationalen Psychologie, wie sie Kant ausgemacht hat, besteht richtig verstanden darin, daß alle Beweisgründe dieser vermeintlichen Wissenschaft aufgehoben und als bloße Scheingründe dargelegt sind. Es sind überhaupt gegen

* Ebendaselbst. S. 690.

jeden Lehrsatz drei Arten der Verneinung oder des Einwurfs denkbar. Entweder man verneint den Satz oder blos seinen Beweis. Die Verneinung, die sich auf den Satz bezieht, kann eine doppelte sein: entweder man behauptet sein Gegentheil oder man verneint beide, Satz und Gegensatz. Der erste Einwurf ist dogmatisch, der zweite skeptisch; dagegen die Verneinung, die sich auf nichts anderes bezieht, als den Beweis des Satzes, ist kritisch. Der Satz heiße z. B. die Seele ist eine einfache Substanz. So lautet der dogmatische Einwurf: die Seele ist nicht einfach sondern zusammengesetzt, sie ist nicht Substanz, sondern ein Accidens der Materie. Der skeptische Einwurf verneint beides, er läßt jeden Satz durch sein Gegentheil aufgehoben sein, und er selbst urtheilt gar nicht. Der kritische Einwurf verneint die Beweisbarkeit auf beiden Seiten, vielmehr behauptet er nicht blos sondern beweist die Unbeweisbarkeit, er urtheilt blos über den Beweisgrund. Der dogmatische Einwurf meint das Gegentheil des Satzes beweisen zu können, der skeptische braucht die contradictorischen Sätze jeden zum Gegenbeweise des andern und schließt, daß sich in Ansehung jener Sätze nichts beweisen lasse; der kritische erklärt, daß sich etwas sehr wohl beweisen lasse, nämlich die Unmöglichkeit der Beweisgründe. Wenn nun Kant die rationale Psychologie in allen Instanzen verneint und widerlegt hat, so waren seine Einwürfe weder dogmatisch noch skeptisch, sondern lediglich kritisch.*

Kant's Widerlegung der rationalen Psychologie ist nicht dogmatisch, d. h. sie ist weit entfernt, etwa das Gegentheil der metaphysischen Seelenlehre zu behaupten oder auch nur zu begünstigen. Wenn die rationale Psychologie in ihren Paralogismen urtheilt, die Seele sei Substanz, einfach, persönlich, ihr Dasein sei das einzig gewisse, so würde das Gegentheil

* Ebendaselbst. S. 687 und flgd. (I. Ausgabe.)

behaupten, die Seele sei keine Substanz, nicht einfach, nicht persönlich, und das Dasein der Materie sei das allein gewisse. Die ersten Sätze unter einen Begriff zusammengefaßt, könnten „Pneumatismus," ihre contradictorischen Gegentheile, in einem Begriffe vereinigt, „Materialismus" heißen. Man sieht, der Materialismus setzt in allen seinen Behauptungen eines voraus: die Erkennbarkeit der Seele. Er ist in dieser Voraussetzung eben so metaphysisch, als die ihm entgegengesetzten Vernunftschlüsse.

Wenn nun Kant die pneumatische Seelenlehre widerlegt hat, so folgt nicht, daß er die materialistische behauptet oder auch nur begünstigt. Dies wäre die dogmatische Verneinung. Er hat überhaupt die metaphysische Seelenlehre widerlegt, die materialistische so gut als deren Gegentheil. Wenn die rationale Psychologie als die metaphysische Stütze der Unsterblichkeitslehre besonders in Ansehen gestanden, so hat Kant durch seine Kritik dieser Unsterblichkeitslehre allerdings diese Stütze genommen, aber nicht etwa deshalb das Gegentheil jener Lehre gestützt. Die Kritik sagt nicht, die Seele ist nicht unsterblich, sondern sie urtheilt: die Unsterblichkeit der Seele ist nicht beweisbar, das Gegentheil ist eben so wenig beweisbar. Es könnte aus ganz anderen Gründen nothwendig sein, die Unsterblichkeit der Seele zu glauben, dann wird ein solcher Glaube und alle damit verknüpften Hoffnungen niemals den Beweis der Unsterblichkeit in der Metaphysik suchen dürfen, aber sie brauchen auch von der Metaphysik nicht den Gegenbeweis zu fürchten. Der Unsterblichkeitsglaube wird durch die kantische Kritik um einen Beweis, aber auch um eine Furcht ärmer und hat darum keinen Grund, sich über diese Kritik zu beschweren.

2. Widerlegung des Materialismus.

Aber warum, könnte man fragen, hat dann die kritische Philosophie blos die pneumatische Seelenlehre und nicht eben so

gut die materialistische widerlegt, wenn sie die letztere nicht stillschweigend begünstigen wollte? Warum hat sie statt der Paralogismen nicht vielmehr eine Antinomie aufgeführt, deren Thesis der Spiritualismus, deren Antithesis der Materialismus der Seelenlehre ausmachen würde, wenn sie nicht eben diese Antithesis hätte schonen wollen? Aus dem einfachen Grunde, weil sie den Materialismus schon widerlegt und vollkommen widerlegt hatte. Der Materialismus hält die Dinge an sich für körperliche Wesen, oder er hält die Materie für ein Ding an sich. Oder was ist der Materialismus, wenn er dieser Lehrbegriff nicht ist? Und eben dieser Lehrbegriff ist schon durch die transscendentale Aesthetik für immer unmöglich gemacht. Die Widerlegung der rationalen Psychologie gründet sich (in der ersten Ausgabe der Kritik) durchaus auf die transscendentale Aesthetik, diese Grundlage der ganzen Vernunftkritik. Das denkende Selbst als ein Ding an sich vorzustellen: dieser Gesichtspunkt durfte noch widerlegt werden; dagegen den Körper oder die Materie als Ding an sich vorzustellen: dieser Gesichtspunkt brauchte keine Widerlegung mehr, nachdem einmal der kritische Lehrbegriff von Raum und Zeit festgestellt worden. Ohne Raum keine Materie. Ohne Sinnlichkeit und Vernunftanschauung kein Raum. Wo also bleibt die Materie, wenn man die Vernunft, das denkende Subject, aufhebt? Man höre Kant selbst, um sich des kritischen Standpunkts in seinem strengen und einzig folgerichtigen Idealismus von Neuem zu versichern. Nichts kann deutlicher und unzweideutiger sein als folgende Stelle, die dem Materialismus jede Möglichkeit nimmt: „wozu haben wir wohl eine blos auf reine Vernunftprincipien gegründete Seelenlehre nöthig? Ohne Zweifel vorzüglich in der Absicht, um unser denkendes Selbst wider die Gefahr des Materialismus zu sichern. Dieses leistet aber der Vernunftbegriff von unserm denkenden Selbst, den wir gegeben haben. Denn weit gefehlt, daß nach demselben einige Furcht übrig bliebe, daß,

wenn man die Materie wegnähme, dadurch alles Denken und selbst die Existenz denkender Wesen aufgehoben werden würde, so wird vielmehr klar gezeigt, daß, wenn ich das denkende Subject wegnehmen würde, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjects und eine Art Vorstellungen desselben."*

IX. Summe. Die rationale Psychologie als Disciplin.

Es bleibt mithin von der ganzen rationalen Psychologie nichts übrig, als ein richtig verstandenes, aber unauflösliches Problem, der deutlich bezeichnete Punkt, wo die wissenschaftliche Seelenlehre aufhört. Jede Seelenlehre ist falsch, die mit der Fassung dieses Problems nicht übereinstimmt; jede ist unmöglich, welche die Auflösung dieses Problems unternimmt. Was also von der rationalen Psychologie allein übrig bleibt, ist kein Lehrbegriff, sondern ein Grenzbegriff, der die Richtung der wissenschaftlichen Seelenlehre bestimmt, der diese Richtung so bestimmt, daß sie nie mit dem Materialismus gemeinschaftliche Sache machen, nie zum Spiritualismus sich versteigen darf. Dieser Begriff ist daher in Absicht auf die Wissenschaft kein constitutives, sondern blos ein regulatives Princip, er vermehrt unser psychologisches Wissen nicht, sondern zügelt dasselbe und weist es an auf seine richtigen Grenzen; oder wie sich Kant ausdrückt: es giebt keine rationale Psychologie als Doctrin, sondern nur als Disciplin.**

Und so schließt Kant in der ersten Ausgabe der Kritik seine Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre: „nichts als die Nüchternheit einer strengen aber gerechten Kritik kann

* Ebendaselbst. S. 684. (I. Ausgabe.)

** Ebendaselbst. S. 322 flgd. (II. Ausgabe.)

von diesem dogmatischen Blendwerk, das so viele durch eingebildete Glückseligkeit unter Theorieen und Systemen hinhält, befreien und alle unsere speculativen Ansprüche blos auf das Feld möglicher Erfahrung einschränken, nicht etwa durch schalen Spott über so oft fehlgeschlagene Versuche oder fromme Seufzer über die Schranken unserer Vernunft, sondern vermittelst einer nach sichern Grundsätzen vollzogenen Grenzbestimmung derselben, welche ihr nihil ulterius mit größester Zuverlässigkeit an die herkulischen Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit als die stetig fortlaufenden Küsten der Erfahrung reichen, fortzusetzen, die wir nicht verlassen können, ohne uns an einen uferlosen Ocean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Aussichten am Ende nöthigt, alle beschwerliche und langwierige Bemühung als hoffnungslos aufzugeben."

Achtes Capitel.

Kosmologische Ideen. Die rationale Kosmologie. Die Antinomien der reinen Vernunft. Die kosmologischen Probleme.

Alle Metaphysik des Ueberſinnlichen gründete ſich auf den Vernunftſchluß vom bedingten Daſein auf das unbedingte. Das bedingte Daſein begreift im nächſten Verſtande die Erſcheinungen des eigenen Daſeins, die inneren Erſcheinungen im Unterſchiede von den äußeren, im weiteren Verſtande alle Erſcheinungen, im allgemeinſten die Dinge überhaupt. Man ſieht, daß der Umfang des Bedingten, von dem die menſchliche Vernunft in ihren metaphyſiſchen Schlüſſen ausgeht, ſich jedesmal erweitert; demgemäß wird auch das Unbedingte in immer weiterem Verſtande gefaßt werden. Den Inbegriff aller blos inneren Erſcheinungen nannten wir unſer eigenes denkendes Sein oder Seele; der Schluß auf die Seele als das unbedingte Subject aller inneren Erſcheinungen gab die pſychologiſche Idee; der Schluß auf dieſes unbedingte Subject als einen erkennbaren Gegenſtand, als ein vorhandenes Daſein, gab die rationale Pſychologie, die wir in allen ihren Beweisgründen widerlegt haben.

I. Die Weltidee.

Den Inbegriff aller Erſcheinungen überhaupt nennen wir Welt oder Natur, den Inbegriff aller äußeren Erſcheinungen

die Außenwelt oder die Welt im Raum. Alle Erscheinungen, welche in derselben Zeit stattfinden, bilden zusammen den Weltzustand; der Wechsel dieser Erscheinungen bildet die verschiedenen Weltzustände, die Folge dieser verschiedenen Zustände die Weltveränderung. In dieser Weltveränderung ist jeder Zustand bedingt durch alle früheren und selbst die nächste Bedingung aller folgenden. Es kann kein Zustand der Welt, also auch keine Erscheinung gegeben sein, ohne daß die Reihe aller früheren Zustände und Erscheinungen vorausgegangen ist. Die Reihe aller früheren Erscheinungen ist eine vollständige, also vollendete und darum unbedingte Reihe. Wenn also eine Erscheinung gegeben ist, so muß auch die Reihe ihrer Bedingungen vollständig gegeben sein, nicht eben so die Reihe ihrer Folgen, denn diese sollen noch kommen, während jene schon vorausgegangen sind. Diese vollständige Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung bildet ein Ganzes, das natürlich nicht bedingt sein kann, weil es sonst nicht alle Bedingungen in sich begriffe, also nicht deren vollständige Reihe wäre. Dieses vollständige oder unbedingte Ganze heiße die Welt.

Es wird also von einer gegebenen Erscheinung geschlossen werden dürfen auf die vollständige Reihe ihrer Bedingungen oder die Welt als ein Ganzes. Der Schluß in schulgerechter Form wird heißen: wenn eine Erscheinung gegeben ist, so ist auch die Reihe ihrer Bedingungen, d. h. die Welt als Ganzes gegeben. Nun ist die Erscheinung gegeben: also auch die Welt in dem erklärten Verstande. Dieser Schluß ist seiner Form nach der hypothetische Vernunftschluß, der auf die Welt als Ganzes ausgeht, wie der kategorische auf die Seele als das unbedingte Subject der innern Erscheinungen.

Richtig verstanden fordert oder sucht der hypothetische Vernunftschluß zu einer gegebenen Erscheinung die vollständige Reihe aller ihrer Bedingungen; er will diese regressive Reihe vollenden.

Er fordert die Vollendung, d. h. er stellt das Ziel oder giebt die Idee einer solchen vollständigen Reihe. Diese Idee heiße **Weltidee oder kosmologisch**. Dieser Begriff eines (vollständigen) Weltganzen ist eine „natürliche Vernunftidee," und als solche richtig und nothwendig. Gesucht kann diese Idee nicht werden in der absteigenden oder progressiven, sondern nur in der aufsteigenden oder regressiven Reihe der Bedingungen, nicht durch den Schluß von der Bedingung auf das Bedingte, sondern nur durch den Schluß vom Bedingten auf die Bedingung, denn nur in der letzten Richtung ist die Reihe der Bedingungen vollständig, also nur in dieser Richtung, die nicht in consequentia sondern in antecedentia geht, läßt sich die Reihe der Bedingungen ergänzen oder integriren.

II. Die vier Weltideen.

Nun ist jede Erscheinung als Gegenstand der Anschauung eine ausgedehnte oder zusammengesetzte Größe, sie ist als raumerfüllendes Dasein Materie, als Glied in der Reihe der Weltveränderungen eine Wirkung, als begriffen in dem Zusammenhang aller Erscheinungen ihrem Dasein nach abhängig von diesem Zusammenhang. In diesen vier Bestimmungen ist uns jedes bedingte Dasein gegeben: es sind die Bestimmungen der reinen Verstandesbegriffe, denen jede Erscheinung unterliegt als Gegenstand möglicher Erkenntniß. Wir haben es schon gesagt, daß die Kategorien die Topik der kantischen Philosophie ausmachen, sie bildeten die „Topik der rationalen Seelenlehre," und ebenso die der rationalen Kosmologie.

Die kosmologische Idee drückt nichts Anderes aus als die vollständige Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung. Also hat die kosmologische Idee einen vierfachen Fall. Gegeben ist in jeder Erscheinung bedingte Größe, bedingte Materie, Wirkung und abhängiges Dasein. Also erklärt die

kosmologische Idee: suche die vollständige Reihe aller Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung als bedingter Größe, als bedingter Materie, als einer Wirkung und als eines abhängigen Daseins.

Als Größe ist jede Erscheinung zusammengesetzt oder ausgedehnt in Raum und Zeit. Jeder bestimmte Raum ist bedingt durch den ganzen Raum, jede bestimmte Zeit ist bedingt durch alle frühere Zeit. Mithin ist die vollständige Reihe aller Bedingungen zu einer gegebenen Größe der ganze Raum und alle frühere Zeit oder die vollständige Zusammensetzung aller Erscheinungen in Raum und Zeit, d. h. die vollständige Zusammensetzung der Welt in Raum und Zeit. Nennen wir die Welt in Raum und Zeit die Weltgröße, so geht die kosmologische Idee im ersten Fall auf die vollständige Zusammensetzung oder die Idee der Weltgröße.

Jede Materie ist als Dasein im Raum theilbar oder besteht aus Theilen. Ihre Theile sind die Bedingungen ihres Daseins; die vollständige Reihe dieser Bedingungen sind alle Theile, die nur gefunden werden können durch eine vollständige oder vollendete Theilung.

Jede Wirkung ist bedingt durch alle ihre Ursachen. Die vollständige Reihe dieser Bedingungen besteht daher in allen Ursachen, welche nöthig waren, die Erscheinung entstehen zu lassen, d. h. in der Vollständigkeit ihrer Entstehung.

Jedes abhängige Dasein setzt ein anderes voraus, von dem es abhängt. Die vollständige Reihe seiner Bedingungen besteht daher in allem Dasein, von dem es abhängt, d. i. in der Vollständigkeit des abhängigen Daseins.

In allen vier Fällen geht daher die kosmologische Idee auf eine absolute Vollständigkeit 1) der Zusammensetzung oder Größe, 2) der Theilung, 3) der Ursachen oder der Entstehung, 4) der Abhängigkeit des Daseins. Das sind die vier kosmologischen Ideen, die als solche richtige und nothwendige Zielpunkte der

menschlichen Vernunft bilden. Es darf geschlossen werden: wenn ein bedingtes Dasein (Erscheinung) gegeben ist, so ist auch die vollständige Reihe aller seiner Bedingungen als Idee, d. h. die Idee eines Ganzen gegeben. Aber es darf nicht geschlossen werden: wenn ein bedingtes Dasein (Erscheinung) gegeben ist, so ist auch die vollständige Reihe seiner Bedingungen als Gegenstand oder erkennbares Object gegeben. Dieser letzte Schluß beruht darauf, daß Idee und Object, Ding an sich und Erscheinung verwechselt und die Vernunft durch jenen transscendentalen Schein verführt wird, als ob die Idee ein Ding, als ob das Ding an sich eine Erscheinung und darum ein erkennbares Object wäre. Nirgends ist dieser Schein mehr verführerisch als hier, wo von der Erscheinung auf die Welt der Erscheinungen als Ganzes, auf die Sinnenwelt geschlossen, also scheinbar die Grenze der Erfahrung nicht überschritten wird. Indessen können wir den Schein, so blendend er ist, schon hier durchschauen, denn auch die Sinnenwelt als Ganzes ist uns nie als ein Object der Erfahrung gegeben.

Wenn nun auf das Ganze der Welt nicht als Idee, sondern als Object geschlossen wird und jener blendende Schein die Vernunft wirklich verführt, so wird jetzt der hypothetische Vernunftschluß „dialektisch," so verwandelt sich die kosmologische Idee in rationale Kosmologie, in eine metaphysische oder vernünftelnde Wissenschaft, deren eingebildetes Object die Welt als Ganzes ausmacht.*

III. Unmöglichkeit eines Begriffs. Contradiction. Antinomie.

Diese rationale Kosmologie bietet uns ein ganz anderes Schauspiel und der Kritik eine weit schwierigere Aufgabe, als

* Kritik der reinen Vernunft. Transsc. Dialektik II. Buch. II. Hptst. S. 330—340. Vgl. Proleg. III. Th. § 50. Bd. III. S. 261. 62.

vorher die rationale Psychologie. Bei der letzteren war es nicht leicht, ihre Unmöglichkeit auf der Stelle einzusehen, da sie sich selbst in keine Widersprüche verwickelt, aber es war für die Kritik weder schwer noch umständlich, die Unmöglichkeit derselben zu beweisen. Umgekehrt verhält es sich bei der rationalen Kosmologie. Es ist sehr leicht, auf der Stelle ihre Unmöglichkeit einzusehen; schwieriger dagegen und eine sehr verwickelte und umständliche Aufgabe, diese Unmöglichkeit aus ihren letzten Gründen zu erklären.

Es giebt nämlich ein Kriterium, welches sofort die Unmöglichkeit eines Begriffs entscheidet. Wir sagen von einem Begriff, er sei möglich, wenn er sich nicht widerspricht, wenn er nicht zugleich zwei contradictorisch entgegengesetzte Merkmale in sich vereinigt. Wir sagen, daß jedem Begriff von zwei contradictorisch entgegengesetzten Merkmalen nothwendig eines zukommt. Damit sind zwei Kriterien gegeben, welche die Unmöglichkeit eines Begriffs entscheiden. Jeder Begriff ist entweder A oder Nicht A, er ist nothwendig eines von beiden, er ist unmöglich beides zugleich. Wenn also von irgend einem Begriffe bewiesen werden kann, daß er weder A noch Nicht A ist, so ist eben dadurch seine Unmöglichkeit bewiesen. Diesen Beweis nennen wir ein Dilemma. Wenn von irgend einem Begriffe bewiesen werden kann, daß er zugleich sowohl A als Nicht A sei, so ist dadurch ebenfalls seine Unmöglichkeit bewiesen. Diesen Beweis nennen wir eine Antinomie. Eine Antinomie besteht aus zwei Urtheilen, die dasselbe von demselben Begriffe aussagen, also dem Inhalte nach gleich sind, aber sich zu einander verhalten, wie die Bejahung zur contradictorischen Verneinung. Die Bejahung ist die Thesis, die contradictorische Verneinung die Antithesis der Antinomie. Und damit die beiden Sätze wirklich eine Antinomie ausmachen, müssen sie nicht blos behauptet, sondern bewiesen werden, und zwar mit einer gleichen Stärke und einleuchtendem Recht der

Beweisgründe. Sind die contradictorischen Urtheile nicht **bewiesen**, so bleibt es dahingestellt, ob sie sich in der That antinomisch verhalten. Sind ihre Beweisgründe nicht äquivalent, sondern auf der einen Seite stärker als auf der andern, so haben wir im genauen Wortverstande keine Antinomie. Es sind also die deutlichen und klaren Beweisgründe auf beiden Seiten, welche contradictorische Urtheile zur Antinomie machen. Wenn diese Beweisgründe nicht aus der Erfahrung, sondern aus der reinen Vernunft selbst hervorgehen, wenn die Vernunft selbst in die Lage geräth, denselben Gegenstand contradictorisch zu beurtheilen und ihre Urtheile zu beweisen, so haben wir den außerordentlichen Fall eines „Widerstreits der reinen Vernunft mit sich selbst," einer „Antithetik derselben," und die so bewiesenen Contradictionen bilden „**Antinomien der reinen Vernunft**."

Und in diesen Widerstreit mit sich selbst geräth in der That die menschliche Vernunft, wenn sie die Welt als Ganzes beurtheilt. Alle Lehrsätze der rationalen Kosmologie sind Antinomien der reinen Vernunft, d. h. die Behauptung derselben ist eben so richtig und eben so beweisbar als ihre Verneinung. Alle diese Lehrsätze gelten von der Welt als einem Gegenstande unserer Erkenntniß. Nun ist die Antinomie allemal die bewiesene Contradiction, und diese die bewiesene Unmöglichkeit des Begriffs. Also sind es die Antinomien, wodurch die Unmöglichkeit der rationalen Kosmologie bewiesen wird. Wie die rationale Seelenlehre durchgängig auf Paralogismen beruht, durch deren Enthüllung sie widerlegt wird, so beruht die rationale Kosmologie durchgängig auf Antinomien, deren Beweis die Unmöglichkeit jener Wissenschaft darthut.

Es wird demnach die Aufgabe der transscendentalen Dialektik in unserem Falle sein, die Antinomien der reinen Vernunft durchzuführen, mit andern Worten die Widersprüche zu beweisen, in die auf jedem Punkte die Urtheile der rationalen Kosmologie

sich verstricken. Indessen ist es nicht genug, diese Widersprüche zu beweisen, sie müssen auch aufgelöst werden. Sonst würde nicht blos die rationale Kosmologie, sondern die Vernunft selbst, aus der jene Widersprüche hervorgehen, in den Widersprüchen stecken bleiben, also nicht einmal im Stande sein, dieselben zu begreifen. Ist die Einsicht in den Widerspruch möglich, so ist auch dessen Auflösung nothwendig. Und so hat gegenüber der rationalen Kosmologie die Kritik die dreifache Aufgabe, die Widersprüche dieser vermeintlichen Wissenschaft zu entdecken, zu beweisen, zu lösen. Mit jedem Schritte steigt die Schwierigkeit der Aufgabe.

IV. Die contradictorischen Sätze der rationalen Kosmologie.

Die Widersprüche zu entdecken, ist leicht. Sie sind nicht versteckt, sondern liegen offen am Tage. Die kosmologischen Systeme selbst, welche die Geschichte der Philosophie vor uns ausbreitet, sind in einem offenen contradictorischen Widerstreit begriffen, der keinen Zweifel läßt, daß in der That jene kosmologischen Widersprüche bestehen. Schwieriger ist es, diese Widersprüche zu beweisen; am schwierigsten, dieselben zu lösen. Darum bemerkten wir, daß es weit leichter sei, die Unmöglichkeit der rationalen Kosmologie zu erkennen, als zu beweisen. In dem contradictorischen Widerstreit ihrer Systeme springt das Kriterium ihrer Unmöglichkeit in die Augen. Wenigstens wird dadurch der Verdacht gegen die Kosmologie von vornherein rege gemacht, was der Fall nicht war bei der Psychologie. Die erste Frage heißt: worin besteht bei der rationalen Kosmologie der durchgängige Widerspruch?

Das gemeinschaftliche Subject aller ihrer Urtheile ist die Welt als Ganzes, d. h. die vollständige Reihe aller Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung. Nun kann diese Reihe vollständig

gegeben sein, ohne daß wir im Stande sind, dieselbe jemals vollständig zu erkennen. Die vollständige Erkenntniß derselben setzt voraus, daß wir die ganze Reihe in allen ihren Gliedern bis auf das erste verknüpft haben, also muß die Reihe ein solches erstes, nicht weiter bedingtes, also unbedingtes Glied haben. Die vollständige Reihe aller Bedingungen ist gegeben als vollkommen erkennbar, d. h. sie ist begrenzt. Diese Reihe ist gegeben als nicht vollkommen erkennbar, d. h. sie ist nicht begrenzt. Und das ist der durchgängige Widerspruch in allen Sätzen der rationalen Kosmologie, der alle ihre Systeme in einen geschichtlich vorhandenen Gegensatz spaltet.

Nun waren im Einzelnen die Gegenstände, welche die Kosmologie beurtheilt, die vollständige Zusammensetzung aller Erscheinungen oder die Weltgröße, die vollständige Theilung der Materie oder der Weltinhalt, die vollständige Reihe der Ursachen oder die Weltordnung, die vollständige Abhängigkeit des Daseins oder die Weltexistenz. Die Vollständigkeit der Bedingungen, je nachdem sie als vollkommen erkennbar oder als nicht vollkommen erkennbar angesehen wird, muß beurtheilt werden als eine begrenzte oder als eine nicht begrenzte. Demnach sind die Urtheile der rationalen Kosmologie folgende contradictorische Sätze: 1) die Welt ist ihrer Größe nach (in Raum und Zeit) begrenzt. Die Welt ist ihrer Größe nach nicht begrenzt (unbegrenzt). 2) Die vollständige Theilung der Materie ist begrenzt, d. h. die Materie oder die Welt ihrem Inhalte nach besteht aus einfachen Theilen. Die vollständige Theilung der Materie ist nicht begrenzt, d. h. die Materie oder die Welt ihrem Inhalte nach besteht nicht aus einfachen Theilen; es giebt nichts Einfaches. 3) Die vollständige Reihe der Ursachen ist begrenzt, d. h. es giebt eine erste Ursache, die nicht bedingt ist, also nicht von Außen, sondern blos durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird: eine Causalität durch Freiheit. Die vollständige Reihe der Ursachen ist nicht begrenzt, d. h. es

giebt keine erste Ursache, also keine Causalität durch Freiheit, sondern blos naturgesetzliche Causalität. 4) Die vollständige Abhängigkeit des Daseins ist begrenzt, d. h. es giebt etwas zur Welt Gehöriges, von dem alles andere Dasein abhängt, welches selbst von nichts abhängt: es giebt ein schlechthin nothwendiges Wesen. Die vollständige Abhängigkeit des Daseins ist nicht begrenzt, d. h. es giebt nichts zur Welt Gehöriges, das schlechterdings unabhängig wäre; es giebt kein schlechthin nothwendiges Wesen.

Dies sind die contradictorischen Sätze. Wenn jeder von ihnen mit gleich starken Vernunftgründen seine Geltung beweisen kann, so bilden diese Widersprüche Antinomien der reinen Vernunft. Diese Antinomien müssen festgestellt sein, bevor sie gelöst werden. Also ist die nächste Aufgabe, jene Widersprüche zu beweisen. Die Nothwendigkeit eines Satzes ist zugleich die Unmöglichkeit seines Gegentheils. Wenn ich die Nothwendigkeit des Satzes durch die Unmöglichkeit seines Gegentheils beweise, so war die Beweisführung **indirect** oder apagogisch. Mit einer Ausnahme hat Kant jeden der contradictorischen Sätze indirect bewiesen und auf diesem Wege die Antinomien ausgeführt; es wird von demselben Satz erst die Unmöglichkeit und gleich darauf die Nothwendigkeit bewiesen.*

V. Die Antinomie der Weltgröße.

Die erste Contradiction betrifft die Weltgröße. Die Weltgröße ist die Welt in Raum und Zeit. Die Welt ist in der Zeit begrenzt, d. h. sie hat einen Anfang in der Zeit; sie ist im Raum begrenzt, d. h. sie ist dem Raum nach in Grenzen eingeschlossen. Die Thesis bejaht diesen Satz, die Antithesis verneint ihn. Demnach lautet die Thesis der ersten Antinomie: „Die

* Kritik der reinen Vernunft. S. 340—343. Prolegomena III. Th. § 51.

Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen." Die Antithesis: „Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raums unendlich."*

1. Beweis der Thesis.

Man setze das Gegentheil. Die Welt habe keinen Anfang in der Zeit, so folgt, daß in dem gegenwärtigen Weltzustande, also in diesem Zeitpunkte eine unendliche Zeitfolge von Weltveränderungen verflossen oder abgelaufen ist. Eine verflossene Unendlichkeit ist so viel als eine vollendete. Eine vollendete Unendlichkeit ist keine, eine unendliche Reihe kann in keinem Punkte vollendet sein. Es ist unmöglich, daß eine unendliche Zeit verflossen ist; es ist also nothwendig, daß die verflossene Zeit keine unendliche sondern eine begrenzte ist, daß mithin die Welt einen Anfang in der Zeit hat.

Die Welt habe keine Grenzen im Raum; sie sei ein unendliches Ganzes. Als Ganzes besteht sie aus Theilen, welche zugleich da sind. Ist eine Größe nicht in anschauliche Grenzen eingeschlossen, so kann sie nur erkannt werden, indem wir ihre Theile zusammensetzen, d. h. durch die successive Synthesis der Theile. Das unendliche Weltganze kann also nur erkannt werden durch die successive Synthesis aller seiner Theile; da dieser Theile unendlich viele sind, so erfordert ihre Synthesis eine unendliche Zeitfolge, so erfordert die Vollendung dieser Synthesis, daß eine unendliche Zeit vollendet oder abgelaufen ist. Diese Vollendung ist unmöglich: also ist unmöglich, unendlich viele Dinge zu einem Ganzen zusammenzusetzen, also ist unmöglich, daß unendlich viele Dinge ein Ganzes ausmachen oder zugleich

* Kritik d. r. Vern. S. 344—351.

da sind; also ist nothwendig, daß ein Ganzes nicht aus unendlich vielen Theilen besteht, daß die Welt als Ganzes nicht den unendlichen Raum, sondern einen begrenzten Raum erfüllt.

2. Beweis der Antithesis.

Man setze das Gegentheil. Die Welt habe einen Anfang in der Zeit, so muß eine Zeit gewesen sein, bevor die Welt war, also eine Zeit, in der Nichts war: eine leere Zeit, in der kein Zeitpunkt von dem andern unterschieden ist, also auch keiner von dem andern dadurch unterschieden sein kann, daß in dem einen Nichts, in dem andern Etwas ist. In einer leeren Zeit kann Nichts entstehen, also auch nicht die Welt. Es ist unmöglich, daß die Welt in einem bestimmten Zeitpunkte entstanden ist, daß sie einen Anfang in der Zeit hat; also ist nothwendig, daß sie einen solchen Anfang nicht hat.

Die Welt habe Grenzen im Raum, so müßte sie begrenzt oder eingeschlossen sein von einem Raum, in dem Nichts ist, von einem leeren Raum, so müßte der leere Raum, in welchem die Welt ist, ein Gegenstand möglicher Anschauung sein, wie die Welt selbst, so müßte der Raum unabhängig von unserer Anschauung als etwas für sich Bestehendes existiren, nicht als die Form der Erscheinungen, sondern gleichsam als die Substanz, in der die Erscheinungen sind. Die transscendentale Aesthetik hat das Gegentheil bewiesen. Die Grundsätze des reinen Verstandes haben gezeigt, daß es einen leeren Raum so wenig giebt als eine leere Zeit. Wenn aber der leere Raum unmöglich ist, so kann auch die Welt nicht eingeschlossen sein durch den leeren Raum, so ist es unmöglich, daß die Welt Raumgrenzen hat, so ist es nothwendig, daß sie keine hat.

Die Annahme einer räumlich und zeitlich begrenzten Welt, d. h. einer begrenzten Weltgröße, führt zu der unmöglichen Annahme eines leeren Raums und einer leeren Zeit. Ist aber diese Annahme

unmöglich, so ist die gegentheilige Folge nothwendig, nämlich die unbegrenzte Größe der Welt.

VI. Die Antinomie der Weltmaterie.

Die zweite Contradiction betrifft die Materie der Welt oder den Weltinhalt. Die Materie ist das den Raum erfüllende Dasein, das allen Erscheinungen im Raum zu Grunde liegt, das beharrliche Dasein oder die Substanz, in der aller Wechsel der räumlichen Erscheinungen stattfindet. Das beharrliche Dasein ist nur im Raum erkennbar. Darum ist die Materie, als das beharrliche Dasein im Raum, die einzig erkennbare Substanz.

Als Dasein im Raum ist die Materie eine *zusammengesetzte Substanz*. Zusammengesetzt kann eine Substanz nur sein aus Substanzen, denn alles was nicht substantiell, sondern accidentell ist, kann sich nur in einer Substanz zusammensetzen, aber nicht selbst eine Substanz machen. Nun ist die kosmologische Frage: woraus bestehen die materiellen Dinge oder die zusammengesetzten Substanzen der Welt? Entweder ist ihre Auseinandersetzung oder Theilung (Auflösung in Theile) begrenzt oder unbegrenzt. Ist sie begrenzt, so müssen die Theile nicht wieder zusammengesetzt, sondern einfache oder elementare Substanzen sein. Ist sie unbegrenzt, so sind die Theile selbst wieder zusammengesetzt, und es giebt keine einfachen Substanzen. Das ist die Contradiction. Die Thesis erklärt: „*eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts, als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.*" Die Antithesis erklärt:" *kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.*

Es muß wohl bemerkt werden, um die Beweisführung richtig zu verstehen, daß es sich in dieser Antinomie lediglich um das

Dasein oder Nichtdasein einfacher Substanzen handelt. Nachdem die rationale Psychologie mit ihrer Lehre von der Substantialität und Einfachheit der Seele schon widerlegt ist, so kann nur noch in Ansehung der äußeren oder materiellen Erscheinungen das Dasein einfacher Substanzen in Frage kommen.*

1. Beweis der Thesis. Transscendentale Atomistik. Dialektischer Grundsatz der Monadologie.

Man setze das Gegentheil. Die Materie oder die zusammengesetzten Substanzen bestehen nicht aus einfachen Theilen: was müßte folgen?

Jedes zusammengesetzte Dasein läßt sich entweder oder läßt sich nicht in Gedanken auflösen. Setzen wir, es läßt sich in Gedanken nicht auflösen, so muß es aus Theilen bestehen, die außer ihrer Zusammensetzung gar nicht vorgestellt werden können, deren jeder nur in und mit dem andern ist. Setzen wir, es läßt sich in Gedanken auflösen, so muß es aus Theilen bestehen, deren jeder unabhängig von den andern für sich als ein selbstständiges Ding existirt, deren Zusammensetzung also nur eine äußere, zufällige Relation oder ein Aggregat bildet. Für sich bestehende Dinge sind Substanzen. Mithin kann jedes aus Substanzen zusammengesetzte Dasein oder jede zusammengesetzte Substanz als in ihre Bestandtheile aufgelöst gedacht werden.

Nun ist klar, daß, alle Zusammensetzung der Art in Gedanken aufgehoben, nichts Zusammengesetztes übrig bleiben darf.

Wenn also die zusammengesetzten Substanzen nicht aus einfachen bestünden, so würde, wenn alle Zusammensetzung als aufgehoben gedacht ist, gar Nichts übrig bleiben. Es würde also folgen, daß eine zusammengesetzte Substanz nicht in Gedanken aufgelöst oder auseinander gesetzt werden kann, daß mithin ihre

* Ebendaselbst. S. 351—357.

Theile nicht Substanzen, also auch sie selbst keine zusammengesetzte Substanz sein könne. Wenn also die zusammengesetzte Substanz nicht aus einfachen Theilen bestünde, so würde die Voraussetzung, d. h. sie selbst aufgehoben sein. Es ist also nothwendig, daß sie aus einfachen Theilen besteht, welche die „Elementarsubstanzen" oder „die ersten Subjecte aller Composition" ausmachen.

Die einfache Substanz als Element der Materie heißt Atom. Die einfache Substanz als Element der Dinge überhaupt oder der Welt heißt Monade. Diesen Beweis der einfachen Substanzen nennt Kant daher „die transscendentale Atomistik" oder „den dialektischen Grundsatz der Monadologie."*

2. Beweis der Antithesis.

Man setze das Gegentheil. Die zusammengesetzten Dinge in der Welt bestehen aus einfachen Theilen: was würde folgen? Alle Zusammensetzung der Dinge oder Substanzen ist nur im Raum möglich, jeder Theil einer zusammengesetzten Substanz ist im Raum, also müssen auch die einfachen Theile im Raum sein, also muß es einfache Raumtheile geben, d. h. Räume, die untheilbar oder nicht Raum sind. Wenn aber jeder Raum zusammengesetzt ist, so müssen die einfachen Substanzen in einem zusammengesetzten Raum sein, d. h. sie müssen Theile im Raum haben, und da ihre Theile nur Substanzen sein können, so müssen einfache Substanzen aus Substanzen zusammengesetzt sein, was soviel heißt, als daß sie unmöglich einfach sein können. Sind aber einfache Substanzen unmöglich, so ist das Gegentheil nothwendig, daß nämlich keine Substanz aus einfachen Theilen besteht.

Man darf den Satz verallgemeinern: es giebt überhaupt nichts Einfaches. Denn das Einfache schließt strenggenommen

* Ebendaselbst. Vgl. Anmerkung zur Thesis der II. Antinom S. 354 und 356.

alles Mannigfaltige, also auch Raum, Zeit und damit die Anschauung von sich aus, also giebt es in der Anschauung und damit in der Sinnenwelt, die ohne Anschauung Nichts ist, gar nichts Einfaches.

VII. Die Antinomie der Weltordnung.

Die dritte Contradiction betrifft die Weltordnung oder den Causalzusammenhang der Dinge. Jede Erscheinung ist eine Wirkung, die alle ihre Ursachen, d. h. deren vollständige Reihe voraussetzt. Diese vollständige Reihe ist entweder begrenzt oder unbegrenzt. Ist sie begrenzt, so muß es ein erstes Glied der Reihe, also eine erste Ursache geben, die nicht Wirkung einer andern ist, sondern durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird: eine Causalität durch Freiheit. Ist sie unbegrenzt, so giebt es kein erstes Glied jener Reihe, so giebt es keine Ursache, die nicht zugleich Wirkung einer andern ihr vorhergehenden Ursache wäre, so giebt es keine freie sondern blos natürliche Causalität. Die Thesis erklärt: „die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.“ Die Antithesis erklärt: „es ist keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.“

Die Thesis verneint, was die Antithesis behauptet: daß die natürliche Causalität die einzig mögliche sei.*

1. Beweis der Thesis: transscendentale Freiheit.

Man setze das Gegentheil. Jede Begebenheit geschehe auf dem Wege der natürlichen Causalität: sie ist bedingt durch eine

* Ebendaselbst. S. 358—363.

andere, auf welche sie der Zeit nach folgt. Die frühere ursächliche Begebenheit kann nicht immer gewesen sein; wäre sie immer gewesen, so könnte ihre Folge nicht später, sondern müßte mit ihr zugleich sein. Die Folge ist nothwendig mit der Ursache verbunden. Wenn also die Ursache immer gewesen ist, so ist die Folge, als mit der Ursache nothwendig verbunden, auch immer gewesen, also ist sie nicht entstanden, also nicht geschehen, was der Voraussetzung widerspricht.

Eine Begebenheit, die geschieht, d. h. in der Zeit entsteht, setzt eine andere Begebenheit als ihre Ursache voraus, die nicht immer gewesen sein darf, also ebenfalls entstanden oder in der Zeit geworden ist, und ebendeshalb wieder eine andere Begebenheit voraussetzt, auf die sie nothwendig folgt. So führt uns der natürliche Causalzusammenhang der Dinge von Wirkung zur Ursache, die selbst wieder Wirkung einer früheren Ursache ist u. s. f. Es giebt kein erstes Glied in dieser Kette der natürlichen Causalität, keine oberste erste Ursache; fehlt aber das erste Glied der Reihe, so ist die Reihe der Ursachen selbst nicht vollständig, so sind nicht alle Ursachen gegeben. Wie aber kann in der Natur etwas geschehen, wenn nicht alle Bedingungen dazu vorhanden sind? Der physikalische Grundsatz selbst fordert, daß alle Ursachen vereinigt sein müssen, um die Wirkung entstehen zu lassen. Also verlangt das natürliche Causalitätsgesetz selbst die Nothwendigkeit einer ersten Ursache.

Diese erste Ursache ist zu ihrer Wirksamkeit durch keine andere, sondern blos durch sich selbst bestimmt. Diese vollkommene Selbstbestimmung, diese ihre Thätigkeit von Innen heraus auf völlig eigenen Antrieb heiße „absolute Spontaneität." Die erste Ursache unterscheidet sich von allen folgenden oder mittleren Ursachen. Diese setzen eine Reihe von Begebenheiten fort. Die erste Ursache beginnt diese Reihe; sie hat den Vorzug der Initiative, sie kann dadurch von allen andern Ursachen unterschieden und

durch dieses Vermögen der Initiative erklärt werden: sie ist das Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten von sich aus oder ganz von selbst anzufangen. Dieses Vermögen nennt Kant die Freiheit; er nennt diese Freiheit, die offenbar in der Kette der Erscheinungen nicht stattfindet, also niemals empirisch gegeben sein kann, „transscendentale Freiheit" im Unterschied von der psychologischen oder empirischen. Es giebt eine erste Ursache, heißt darum: „es geschieht in der Welt nicht Alles nach Naturgesetzen, sondern es giebt auch eine Causalität durch Freiheit."

2. Beweis der Antithesis: transscendentale Physiokratie.

Man setze das Gegentheil. Es gebe eine Causalität durch Freiheit: was müßte folgen? Als erste Ursache beginnt diese Causalität von sich aus eine Reihe von Begebenheiten. Der Anfang ihrer Wirksamkeit ist, wie jeder Anfang, ein Zeitpunkt. Jeder Zeitpunkt setzt einen früheren voraus. Also muß auch dem Anfange der freien und unbedingten Wirksamkeit ein Zeitpunkt vorausgegangen sein. In diesem früheren Zeitpunkte ist die erste Ursache schon dagewesen, da sie sonst mit dem Anfange ihrer Wirksamkeit selbst erst entstanden sein müßte. Also müssen in dem Dasein jener Ursache diese beiden Zustände der Zeit nach unterschieden werden: der Zustand, in dem sie noch nicht wirkte, von dem Zustande, in dem sie zu wirken anfängt. Wenn nun dieser Anfang vollkommen grundlos oder unbedingt sein soll, so haben wir zwei successive Zustände ohne jeden Causalzusammenhang, ein post hoc, welches in keiner Weise durch ein propter hoc bestimmt ist; damit ist aber das natürliche Causalitätsgesetz vollkommen aufgehoben.

Also ist klar, daß Causalität durch Freiheit und natürliche Causalität sich gegenseitig verneinen. Die Thesis wollte beide vereinigen. Die Antithesis begreift ihre Unvereinbarkeit, sie

behauptet die natürliche Causalität als das allein in der Welt wirkende Vermögen. Diesen Grundsatz nennt Kant „transscendentale Physiokratie" im Gegensatz zu der Lehre der „transscendentalen Freiheit." Gilt die natürliche Causalität als die einzige Form der Gesetzmäßigkeit in der Welt, so muß das Vermögen der Freiheit als der Umsturz aller Gesetzmäßigkeit oder als Princip der Gesetzlosigkeit selbst angesehen werden. In dieser Antinomie ist demnach die schwierigste aller philosophischen Streitfragen, die zwischen Freiheit und Nothwendigkeit (Gesetzmäßigkeit), in der schärfsten Form ausgesprochen.*

VIII. Die Antinomie der Weltexistenz.

Die letzte Contradiction betrifft die Weltexistenz. Die Weltexistenz ist das Dasein der Welt in einem bestimmten Zustande. Jeder Weltzustand ist eine Folge aller früheren Zustände, also ein bedingtes oder abhängiges Glied in der Reihe der Weltveränderungen. Jedes abhängige Dasein setzt ein anderes voraus, von dem es abhängt. Offenbar muß die Reihe der Bedingungen zu einem abhängigen Dasein vollständig gegeben sein. Die Frage entsteht, ob diese vollständige Reihe begrenzt oder unbegrenzt gedacht werden müsse? Ist sie begrenzt, so muß ein Dasein gesetzt werden, von dem alles Andere abhängt, welches selbst von nichts abhängt, also selbst unabhängig, unbedingt, schlechthin nothwendig ist; dieses Dasein muß zur Welt gehören, sei es nun, daß dieses nothwendige Wesen einen Theil der Welt oder deren Ursache ausmacht. Ist jene Reihe unbegrenzt, so giebt es überhaupt kein unabhängiges Dasein, kein schlechthin nothwendiges Wesen weder in noch außer der Welt.

Die Thesis erklärt: „zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Theil, oder ihre Ursache ein schlecht-

* Ebendaselbst. Anmerkung zur III. Antinomie.

hin nothwendiges Wesen ist." Die Antithesis: „es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt noch außer der Welt als ihre Ursache."*

1. Beweis der Thesis.

Das ist der einzige Beweis unter den Antinomien, den Kant direct führt. Die Beweisführung selbst ist rein kosmologisch. Von dem veränderlichen Dasein in der Welt wird auf das nothwendige Dasein in der Welt geschlossen, nicht etwa von dem zufälligen Dasein der Welt auf ein nothwendiges Wesen außer derselben. In dieser letzten Weise schließt das sogenannte kosmologische Argument der Theologie. Das veränderliche Dasein ist nicht das zufällige. Vielmehr ist der Schritt von dem einen zum andern, wie sich Kant ausdrückt, eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Zufällig nämlich ist dasjenige Dasein, dessen Gegentheil eben so gut möglich ist, statt dessen also in derselben Zeit ein anderes Dasein vorhanden sein könnte. Dagegen das veränderliche Dasein ist nur insofern zufällig, als es nicht immer vorhanden ist, als in einer andern Zeit ein anderes Dasein stattfindet: in seinem Zeitpunkte ist es nothwendig.

Jede Veränderung ist bedingt durch alle vorhergehenden. Alle vorhergehenden setzen zu ihrer Vollständigkeit ein oberstes Glied voraus, von dem die ganze Reihe der Veränderungen ausgeht, welches selbst unabhängig, unbedingt, also schlechthin nothwendig existirt.

Von diesem nothwendigen Wesen geht alle Weltveränderung aus, es bildet in der Reihe dieser Veränderungen den absoluten Ausgangspunkt oder den Anfang. Nun ist jeder Anfang ein Zeitpunkt, jeder Zeitpunkt ist bedingt durch einen früheren. Also muß das nothwendige Wesen selbst in der Zeit existiren, also

* Ebendaselbst. S. 364—369.

selbst zur Sinnenwelt (Erscheinung) gehören, also kann es nicht außer der Welt oder abgesondert von der Natur gedacht werden.

2. Beweis der Antithesis.

Man setze das Gegentheil. Es existire ein schlechthin nothwendiges Wesen, so muß dasselbe entweder in der Welt oder außer derselben sein.

Das nothwendige Wesen existire in der Welt, so ist es entweder ein Theil der Welt oder die ganze Reihe aller Weltveränderungen. Als Theil kann es kein anderer sein als das oberste Glied oder der unbedingte Anfang der ganzen Reihe. Wenn also ein nothwendiges Wesen in der Welt existirt, so ist es entweder der Weltanfang oder es ist die ganze Weltreihe ohne Anfang.

Der unbedingte Anfang wäre ein Anfang ohne Ursache, also ein Anfang ohne vorhergehende Zeit, d. h. ein Anfang, der kein Zeitpunkt wäre. So gewiß also jeder Anfang einen Zeitpunkt ausmacht, so gewiß giebt es keinen unbedingten Anfang, so gewiß kann das nothwendige Wesen nicht als Anfang der Weltreihe existiren.

Was ist die Weltreihe ohne Anfang? Eine unendliche Menge von Weltzuständen, deren jeder bedingt oder abhängig ist. Wenn aber jedes einzelne Glied abhängig ist, so kann die Summe der Glieder, also in unserem Falle die ganze Weltreihe nicht das Gegentheil davon, d. h. nicht nothwendig sein. Das schlechthin nothwendige Wesen ist also weder der Weltanfang noch die ganze Weltreihe, also nichts zur Welt Gehöriges, also nicht in der Welt.

Es sei außer der Welt, so müßte es als die Ursache aller Weltveränderungen deren Anfang oder erster Zeitpunkt sein. Als Dasein außer der Welt wäre es außer der Zeit. Mithin müßte es ein Zeitpunkt außer der Zeit sein. Es leuchtet demnach ein, daß ein schlechthin nothwendiges Wesen weder in noch außer der

Welt sein, also überhaupt nicht existiren kann, daß es also überall kein schlechthin nothwendiges Wesen giebt.

Da in dieser letzten Antinomie der Beweis der Thesis direct geführt ist, so ist der Beweisgrund beider contradictorischer Sätze genau derselbe. Dieser Beweisgrund heißt: zu einem abhängigen Dasein ist die Reihe aller Bedingungen in der ganzen vergangenen Zeit vollständig gegeben. Die Thesis schließt, weil in der vergangenen Zeit die Reihe *aller* Bedingungen vollständig enthalten ist, so muß auch das Unbedingte oder Nothwendige mit gegeben sein, weil sonst die Reihe nicht vollständig wäre. Die Antithesis schließt, weil die Reihe aller Bedingungen in der *Zeit* gegeben ist, so kann darunter kein Unbedingtes enthalten sein, weil in der Zeit nichts Unbedingtes existirt. So können, je nachdem man seinen Standpunkt nimmt, aus demselben Beweisgrunde entgegengesetzte Behauptungen gemacht werden. Weil der Mond der Erde immer dieselbe Seite zukehrt, darum darf man, je nach dem Standpunkte, aus dem man die Bewegung des Mondes beurtheilt, beides behaupten: der Mond dreht sich um seine Achse, und der Mond dreht sich nicht um seine Achse.

IX. Die Vernunft als Partei im Streit der Antinomien.

Das Interesse der Vernunft.

In diesen vier Antinomien vollenden sich die Urtheile der rationalen Kosmologie. Es ist bewiesen, daß jedes dieser Urtheile in contradictorische Sätze zerfällt, die nicht blos auf gut Glück hingeworfen werden, sondern jeder auf Vernunftgründen beruht. Es ist bewiesen, daß die Vernunft, sobald sie die Welt als Ganzes, d. h. als ein gegebenes Object beurtheilt, mit sich selbst in einen Widerstreit geräth, der sich in jenen contradictorischen Urtheilen ausspricht. Es ist in den obigen Antinomien nichts

weiter constatirt, als dieser Widerstreit der Vernunft mit sich selbst. Ihre Antinomien sind eben so viele Probleme. Und jetzt erst darf man die Frage aufwerfen: wie muß jener Streit entschieden, wie müssen diese Probleme gelöst werden? Soll ein Streit, welcher es auch sei, richtig entschieden werden, so verlangt diese gerechte Entscheidung außer der Gesetzeskenntniß und Urtheilskraft des Richters vor allem dessen Unparteilichkeit. Um daher den Streit ihrer kosmologischen Sätze zu entscheiden, das Problem ihrer Antinomien aufzulösen, wird die menschliche Vernunft dieser unparteiische Richter sein müssen, der keine andere Stimme hört als die des Vernunftgesetzes. Ein anderes Interesse wird die richtende oder kritische Vernunft nicht haben dürfen, wenn sie ihre eigene Streitsache gerecht entscheiden will. Darum wird es eine wichtige Vorbedingung des zu entscheidenden Streites sein, sorgfältig nachzusehen, ob solche fremde Interessen sich leicht in die Rechtssache einmischen und unvermerkt den Richter zu Gunsten der einen oder andern Partei stimmen können. Diese Interessen werden wir geflissentlich von den Rechtsgründen der Entscheidung abziehen.

Nun haben jene kosmologischen Sätze außer ihren Beweisgründen noch mancherlei andere Gründe für oder gegen sich, die uns beifällig oder nicht beifällig stimmen, jenen Behauptungen geneigt oder abgeneigt machen. Diese durch Vernunftgründe nichtbestimmte Neigung oder Abneigung nennen wir das „Interesse,“ welches die Vernunft an ihren Antinomien nimmt. Von diesem Interesse bestimmt, ist sie nicht Richter, sondern Partei. Und ehe sie als Richter gehört wird, möge sie zuvor als Partei reden, damit sie ja nicht Richter und Partei zugleich abgebe.

1. Thesen und Antithesen.

Das Interesse der Vernunft in Rücksicht der Antinomien ist getheilt zwischen Thesen und Antithesen, es ist auf beiden Seiten

ein ganz anderes. Alle Thesen stimmen darin überein, daß sie das Dasein eines Unbedingten bejahen; alle Antithesen darin, daß sie dieses Dasein verneinen. Dort findet sich in Ansehung desselben Objects eine gleichförmige Bejahung, hier eine gleichförmige Verneinung.

Setzen wir uns in den Fall der Verneinung: es gebe kein Unbedingtes, also keinen Anfang der Welt, keine einfache Substanz, kein Vermögen der Freiheit, kein schlechthin nothwendiges Wesen. Ohne Anfang der Welt keine Schöpfung; ohne einfache Substanz keine Unsterblichkeit der Seele; ohne Vermögen der Freiheit keine sittliche Handlung; ohne schlechthin nothwendiges Dasein kein Gott. Nicht als ob der Weltanfang den Begriff der Schöpfung, die Einfachheit der Substanz die Unsterblichkeit der Seele u. s. f. in sich begriffe, sondern weil die Weltschöpfung den Weltanfang, ein unsterbliches Wesen die Einfachheit, ein sittliches die Freiheit, ein göttliches die absolute Nothwendigkeit des Daseins in sich schließt oder als Bedingung voraussetzt. Wenn ich also den Anfang der Welt, die Einfachheit der Substanz, das Vermögen der Freiheit, die Nothwendigkeit des Daseins verneine, so verneine ich die Möglichkeit der Schöpfung, der Unsterblichkeit, des sittlichen Handelns, der göttlichen Existenz: so verneine ich damit die Grundlagen der Religion und Moral, während ich diese Grundlagen im entgegengesetzten Fall bejahe. Das *moralisch-religiöse* Interesse ist nicht wissenschaftlicher Art, sondern sittlicher, es geht nicht auf die Erkenntniß, sondern auf die Willensrichtung; es ist mit einem Worte nicht theoretisch, sondern *praktisch*. Es ist dieses praktische Interesse, das für die Thesen gegen die Antithesen stimmt.

Dazu kommt ein zweites Interesse wissenschaftlicher Art. Unsere Erkenntniß geht auf den Zusammenhang der Erscheinungen, auf deren absolute Einheit, und zwar in dem doppelten Sinn sowohl einer Erkenntniß des absoluten Zusammenhangs als eines

vollständigen Zusammenhangs der Erkenntniß. Im ersten Sinn ist die Einheit oder der Zusammenhang der Dinge das Object, im zweiten ist der Zusammenhang die Form der Erkenntniß. Die Einheit als Object ist das Unbedingte als Dasein. Die Einheit als Form ist die Wissenschaft als System. Unsere Vernunft hat das Interesse, das unbedingte Object oder die absolute Einheit der Dinge, das Weltganze, zu erkennen; sie hat zugleich das Interesse, ihre Erkenntniß zu einem Ganzen der Wissenschaft systematisch zu verknüpfen. Das erste Interesse möge das „speculative, das zweite das „architektonische" genannt werden. Diese beiden Interessen haben Alles von den Thesen, Nichts von den Antithesen zu hoffen.

Endlich ist die Erkenntniß des Unbedingten keine mühselige Forschung, sondern ein leichtbegreiflicher Vernunftschluß; diese Erkenntniß verlangt keine tiefe Gelehrsamkeit, sondern nur die Zusammenfassung weniger Gedanken; während in der beobachtenden Wissenschaft mit der größten Mühe immer nur wenige Schritte vorwärts gemacht werden, so wird hier mit wenigen und leichten Schritten die größte Bahn bis an die Grenzen der Welt, wie es scheint, mit dem sichersten Erfolge durchmessen. Wenn aber eine Wissenschaft mit der wenigsten Mühe das Größte zu leisten verspricht oder zu leisten scheint, so erfüllt sie alle Bedingungen, um die günstigste Aufnahme bei der Menge zu finden und eine sehr umfassende Popularität zu gewinnen, namentlich wenn sie noch dazu die Herzensbedürfnisse auf ihrer Seite hat. Daher sind es diese Interessen der Vernunft, welche unwillkürlich mit den Thesen zusammenstimmen: das praktische, speculative (architektonische) und populäre.*

Dagegen die Antithesen verneinen durchgängig das Dasein

* Ebendaselbst. Ant. d. r. Vern. III. Abschn. S. 370—379. S. 373.

des Unbedingten und geben nirgends dem praktischen Interesse einen Stützpunkt; sie verneinen die vollkommene Welterkenntniß nach Form und Inhalt und widersprechen von hier aus gänzlich jenem speculativen (architektonischen) Interesse der Vernunft; sie erlauben keinen anderen Weg wissenschaftlicher Einsicht, als den mühevollen und langsamen der Erfahrung, die von Erscheinung zu Erscheinung fortschreitet; sie haben darum gar keine Aussicht auf Popularität und keinen andern Beifall zu erwarten als den des wissenschaftlichen Forschers. Sie befriedigen blos den Verstand, der keine andere Erkenntniß will als die Erfahrung.

Wenn die Antithesen blos die Erkenntniß des Unbedingten verneinten, so hätten sie Recht und verhielten sich den Thesen gegenüber kritisch. Dann würden sie erklären: das Unbedingte ist kein Gegenstand möglicher Erkenntniß, kein erkennbares Object, keine Erscheinung. Aber sie verneinen nicht blos die Erkenntniß sondern das Dasein des Unbedingten, mit dieser Verneinung übersteigen sie selbst die Möglichkeit der Erfahrung; sie verneinen das Unbedingte nicht blos als Erscheinung, sondern als Ding an sich, also heben sie die Grenze der Erfahrung auf und werden selbst dogmatisch. Sie machen die Erfahrung nicht blos zur Richtschnur der Erkenntniß, sondern zum Princip der Dinge; sie urtheilen: was nicht Gegenstand der Erfahrung sein kann, ist überhaupt nicht.

2. Dogmatismus und Empirismus der reinen Vernunft.

Die Thesen mit ihrer gleichförmigen Bejahung setzen die Erkennbarkeit der Dinge an sich voraus. Ihr gemeinschaftlicher Standpunkt ist „der Dogmatismus der reinen Vernunft." Die Antithesen mit ihrer gleichförmigen Verneinung setzen voraus, daß es keine andere Wesen giebt, als Objecte möglicher Erfahrung. Ihr gemeinschaftlicher Standpunkt ist „der Empirismus der reinen Vernunft." Sollen beide Standpunkte in

bestimmte Systeme gefaßt werden, so läßt Kant den ersten durch Plato, den zweiten durch Epikur dargestellt sein. Diese letzte Bezeichnung ist keineswegs treffend. Im ganzen Alterthum findet sich kein Philosoph, der entweder nur auf Seiten der Thesen oder nur auf der Gegenseite der Antithesen steht. In der kosmologischen Anschauungsweise der Alten lag es tief begründet, daß sie das Weltganze als begrenzt ansahen, daß sie in der Welt die Freiheit im Sinne einer unbedingten Causalität nicht einräumen konnten. In der ersten Rücksicht geht die Kosmologie der Alten mit der Thesis der ersten Antinomie, in der zweiten Rücksicht geht sie nicht mit der Thesis der dritten. Die epikuräische Philosophie war in ihrer Naturlehre atomistisch, und die Atomistik ist in jedem Falle der kosmologischen Bejahung der einfachen Substanzen näher verwandt als der Verneinung. Ueberhaupt wird unter den Metaphysikern aller Zeiten keiner die Grenzscheide unserer contradictorischen Sätze genau einhalten. Spinoza, der mit den Antithesen das unendliche Weltall und die Ordnung der rein natürlichen Causalität behauptet, leugnet mit den Antithesen weder die Einfachheit der Substanz, noch die Elementartheile der Materie, und am wenigsten die Existenz eines schlechthin nothwendigen Wesens.

Lassen wir also die von Kant gewählte allgemeine Bezeichnung, ohne sie durch bestimmte Systeme zu individualisiren. Sämmtliche Antithesen gehen in der Richtung des Empirismus, ihre Gegensätze in der des Dogmatismus, dieses Wort so verstanden, daß es die dem Empirismus entgegengesetzte Richtung bedeutet.*

Die Interessen, welche die Vernunft in dem Streit der Antinomien bald für die eine bald für die andere Richtung hat, können den Streit nicht entscheiden, vielmehr haben sie

* Ebendaselbst. S. 372. 376.

den negativen Werth, diejenigen Gründe zu sein, nach denen jener Streit nicht entschieden werden darf. Die Vernunft darf nicht Partei sein, da sie Richter sein soll. Nachdem wir gehört haben, welche Interessen die Vernunft zu Gunsten der einen oder andern Partei stimmen, soll jetzt der ganze Streit vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden.

Neuntes Capitel.

Die Auflösung der Antinomien als kosmologischer Probleme.

Freiheit und Naturnothwendigkeit.

Intelligibler und empirischer Charakter.

Man sage nicht, daß in der vorliegenden Streitsache überhaupt kein entscheidendes Endurtheil möglich sei. Denn es ist ein Streit, den die Vernunft mit sich selbst führt, es sind Probleme, die lediglich aus der Vernunft selbst hervorgehen; offenbar also muß die Vernunft im Stande sein, diesen Streit zu entscheiden, diese selbstgebildeten Probleme zu lösen. Wären die kosmologischen Probleme der Art, daß sie im Wege der Erkenntniß oder Erfahrung jemals aufgelöst werden könnten, so dürfte man diese Lösung nicht von der reinen Vernunft, sondern nur von dem Zeitpunkte erwarten, wo unsere Wissenschaft dahin gekommen sein wird, das Weltganze als Object vor sich zu haben, als eine deutliche Vorstellung, von der geurtheilt werden kann, was sie ist oder nicht ist. Diesen Zeitpunkt aber kann die menschliche Wissenschaft nie erreichen. Das Weltganze kann nach der Natur unserer Erkenntniß niemals deren mögliches Object sein. Darum ist es unmöglich, die Aufgabe der rationalen Kosmologie dogmatisch zu lösen. Die dogmatische Lösung wäre

die deutliche Erkenntniß des Weltalls. Mithin bleibt keine andere Auflösung der Antinomien übrig, als die skeptische oder kritische.*

I. Die Antinomien als Verstandesurtheile. Die skeptische Auflösung.

Die skeptische Lösung giebt eine bestimmte Entscheidung. Sie läßt beide Parteien reden und vergleicht ihre Aussprüche und deren Gründe, sie findet, daß alle Thesen durch alle Antithesen und umgekehrt widerlegt sind, und giebt darum beiden Parteien durchgängig Unrecht. Dieser skeptische Richterspruch muß einen aus der Vernunft selbst geschöpften Rechtsgrund haben. Warum also haben die Urtheile der rationalen Kosmologie auf beiden Seiten Unrecht? Was entscheidet überhaupt über die Möglichkeit eines Urtheils? Lediglich das urtheilende Vermögen, der Verstand. Was nie Verstandesobject sein kann, kann auch nie Urtheilsobject sein. Was der Verstand nicht vermögend ist, zu begreifen, kann niemals Verstandesobject sein. Wenn sich also beweisen läßt, daß sowohl das Object der Thesen als der Antithesen von dem Verstande niemals begriffen werden kann, daß dieses Object keinem Verstandesbegriffe angemessen ist, so ist eben dadurch die Unmöglichkeit, die Unangemessenheit oder das Unrecht der Urtheile auf beiden Seiten bewiesen. Der mögliche Verstandesbegriff ist der objective Maßstab, wonach der skeptische Richter entscheidet.

Um ein Object zu begreifen, dazu gehört die vollständige Synthese seiner Theile. Setzen wir ein Object, dessen vollständige Synthese mehr Theile erfordert als in dem Objecte gegeben sind, so paßt dieses Object nicht in den Verstandesbegriff; es ist für diesen Begriff zu klein. Setzen wir ein Object, dessen gegebene Theile nie vollständig zusammen gefaßt werden können,

* Ebendaselbst. S. 379—385.

so paßt dieses Object auch in keinen Verstandesbegriff: es ist für diesen Begriff zu groß.

Die Thesen sämmtlich setzen ein begrenztes Weltall: einen Weltanfang, einen begrenzten Weltraum, eine begrenzte Theilung der Materie, einen begrenzten Causalzusammenhang, eine begrenzte Abhängigkeit des Daseins. Der Verstand muß über diese Grenze hinausgehen, er muß vor dem Weltanfange Zeit, außer dem Weltraum Raum, zu jeder Ursache eine vorhergehende Ursache, zu jedem Dasein eine Bedingung fordern. Er kann sich mit dem begrenzten Weltall nicht begnügen, er verlangt mehr Theile zu dem Begriffe des Weltalls, als in jedem begrenzten Weltall gegeben sind. Das Object aller Thesen ist für den Verstandesbegriff zu klein.

Die Antithesen sämmtlich setzen ein unbegrenztes Weltall, also eine Reihe, die der Verstand niemals vollständig zusammenfassen kann. Das Object aller Antithesen ist für den Verstandesbegriff in allen Fällen zu groß. Also ist das Object auf beiden Seiten der Antinomien niemals einem Verstandesbegriff angemessen, es kann mithin kein Verstandesobject, also können auch jene contradictorischen Sätze keine Verstandesurtheile, also überhaupt keine Urtheile sein, denn sobald es sich um Urtheile handelt, entscheidet über deren Möglichkeit allein der Verstand.

Kein Urtheil der obigen Antinomien enthält eine Verstandeseinsicht oder eine wirkliche Erkenntniß. Als Erkenntniß genommen sind sämmtliche Urtheile nichtig. Das ist die skeptische Auflösung der Antinomien.*

II. Die Antinomien als Schlußsätze. Kritische Auflösung.

Damit sind die Antinomien selbst noch nicht erklärt. Jetzt erst erhebt sich die Frage, welche kritisch gelöst sein will. Wenn

* Ebendaselbst. S. 385—388.

nun alle jene Urtheile, mit dem Verstande verglichen, unmöglich sind: wie war es möglich, sie zu bilden, zu beweisen durch so strenge und bündige Schlüsse? Wie konnten jene unbegründeten und unmöglichen Urtheile Schlußsätze sein? Die skeptische Entscheidung erklärt nur das Resultat für unmöglich und kümmert sich nicht um den Weg, auf dem jenes Resultat erreicht wurde. Jetzt soll der Irrthum oder die Unmöglichkeit der kosmologischen Urtheile im Princip aufgedeckt werden. Der skeptische Gesichtspunkt untersucht nur die bewiesenen Sätze. Jetzt handelt es sich um die Untersuchung des Beweises, um das Urtheil über die Beweisgründe. Dieser Gesichtspunkt ist der kritische. Der Skeptiker bedenkt nur das Facit der rationalen Kosmologie, er erklärt: dieses Facit stimmt nicht mit dem Verstande, mit dem es als Erkenntniß stimmen müßte. Der Kritiker untersucht die Rechnung selbst und findet hier den Fehler, das πρῶτον ψεῦδος aller rationalen Kosmologie.

1. Der Paralogismus der rationalen Kosmologie.

Alle Sätze der Antinomien gründen sich auf folgenden Vernunftschluß: wenn das bedingte Dasein gegeben ist, so ist auch die vollständige Reihe aller seiner Bedingungen, also das Unbedingte gegeben. Nun ist das Bedingte gegeben, also auch die Totalität seiner Bedingungen, d. h. das Weltall. Von diesem gegebenen Weltall beweisen die Thesen den zeitlichen Anfang, die räumliche Begrenzung, die Einfachheit der Bestandtheile, die unbedingte Causalität, die absolute Nothwendigkeit, — beweisen die Antithesen in allen Punkten das contradictorische Gegentheil. Beiderlei entgegengesetzte Urtheile machen in allen Antinomien dieselbe Voraussetzung: daß nämlich das Weltall gegeben und als gegebenes Dasein ein erkennbares Object sei.

Ist diese Voraussetzung richtig, so gelten die Beweise auf beiden Seiten. Ist sie falsch, so ist auf beiden Seiten die

Gültigkeit der Beweise aufgehoben. Diese Voraussetzung, die petitio principii der gesammten rationalen Kosmologie, muß geprüft, der Schluß muß untersucht werden, dessen Ergebniß sie ausmacht.

Der Obersatz sagt: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die Reihe aller seiner Bedingungen vollständig gegeben. Es ist richtig: im Begriff des Bedingten liegt, daß es alle seine Bedingungen voraussetzt. Es kann nur so als bedingt gedacht werden. Ist also das Bedingte ein blos gedachter Gegenstand, unabhängig von den Bedingungen der Sinnlichkeit, so ist der Obersatz richtig. Es müssen alle Bedingungen, die Welt als Ganzes gegeben sein, wenn das Bedingte unabhängig von unserer Sinnlichkeit gegeben ist. Der Untersatz sagt: das bedingte Dasein ist gegeben. Natürlich kann es uns nicht anders als durch Anschauung gegeben sein, nur als Erscheinung, d. h. abhängig von unserer Sinnlichkeit.

Man vergleiche die beiden Sätze, um sofort zu erkennen, daß der Mittelbegriff zwei verschiedene Bedeutungen hat, zwei Bedeutungen, die sich gegenseitig ausschließen. Im Obersatz bedeutet das bedingte Dasein einen Gegenstand unabhängig von unserer Sinnlichkeit, ein Ding an sich, im Untersatze dagegen einen Gegenstand abhängig von unserer Sinnlichkeit, eine Erscheinung, die unsere Vorstellung und sonst nichts ist. Der Obersatz sagt: wenn das Bedingte an sich gegeben ist (nicht als erscheinendes, sondern als intelligibles Object), so ist das Weltall gegeben. Der Untersatz sagt: das Bedingte ist nicht an sich, sondern blos als Erscheinung gegeben. So haben wir eine quaternio terminorum, die jeden Schluß verbietet. Der gemachte Schluß ist mithin ein Paralogismus in der Form des uns bekannten „sophisma figurae dictionis.“ Auf diesem Paralogismus beruht die ganze rationale Kosmologie in allen ihren Sätzen.

2. Die Auflösung des Paralogismus.

Wenn uns das bedingte Dasein nur als Erscheinung oder als unsere Vorstellung gegeben ist, so folgt etwas ganz anderes, als jener Schlußsatz, auf den sich die Antinomien gründen. Mit einer Erscheinung sind uns nicht alle Erscheinungen zugleich gegeben, sondern wir gehen am Leitfaden der Erfahrung von einer Erscheinung zur andern fort, wir suchen in allmäligem Regreß von Bedingung zu Bedingung den Zusammenhang der Erscheinungen, und die Bedingungen sind uns immer nur soweit gegeben, als sie entdeckt sind. Der Zusammenhang der Erscheinungen oder die Welt reicht stets nur so weit, als unsere Erfahrung. Die Welt als der Zusammenhang der Erscheinungen ist uns nicht gegeben, sondern wir machen die Welt durch die Erfahrung. Wären die Erscheinungen unabhängig von unserer Vorstellung Dinge an sich, so wäre die Welt als Ganzes gegeben, und die contradictorischen Sätze der Antinomien hätten beide Recht. Sind die Erscheinungen nur unsere Vorstellungen, so ist uns die Welt nicht gegeben, sondern wir machen die Welt, indem wir Vorstellung mit Vorstellung verknüpfen: so wird uns die Welt niemals als Ganzes gegeben sein, weder als ein begrenztes noch als ein unbegrenztes; so haben die contradictorischen Sätze der Antinomien beide Unrecht.

3. Die Antinomien als indirecter Beweis des transscendentalen Idealismus.

Den Lehrbegriff, welcher die Erscheinungen für Dinge an sich ansieht, haben wir den transscendentalen Realismus genannt. Der entgegengesetzte Lehrbegriff, welcher Erscheinungen blos als Vorstellungen nimmt, hieß der transscendentale Idealismus. Wenn der erste Lehrbegriff Recht hat, so sind Thesen und Antithesen beide wahr. Wenn der zweite Lehrbegriff Recht hat, so ist der Beweisgrund beider falsch.

Contradictorische Sätze können unmöglich beide wahr sein. Sie würden es sein, wenn Erscheinungen Dinge an sich wären, wie jener Realismus behauptet. Die Unmöglichkeit dieses Standpunktes beweist die Nothwendigkeit seines Gegentheils, des kritischen Idealismus.

Daß Erscheinungen nicht Dinge an sich, sondern blos Vorstellungen sind, diesen Lehrbegriff des transscendentalen Idealismus kann man auf doppelte Art beweisen: direct und indirect. Den directen Beweis führt die transscendentale Aesthetik, den indirecten führen die Antinomien der reinen Vernunft. Sie beweisen die Unmöglichkeit des Gegentheils, die Unmöglichkeit nämlich, daß Erscheinungen Dinge an sich sind. Wenn sie es wären, so würde folgen, was die Antinomien gelehrt haben, daß contradictorische Sätze mit gleichem Rechte bewiesen, oder daß sie beide gleich wahr sein können.*

Die gegebene kritische Entscheidung ist eben so summarisch als die vorhergehende skeptische. Beide verwerfen die Antinomien in allen ihren Urtheilen. Der skeptische Gesichtspunkt, indem er die kosmologischen Sätze mit dem Maße des Verstandes mißt, spricht jedem das Recht ab einer gültigen Verstandeseinsicht. Der kritische Gesichtspunkt, indem er die Voraussetzung untersucht, spricht den Antinomien in allen Sätzen die gültigen Beweisgründe ab, vielmehr beweist er die Ungültigkeit der letztern. Weder also sind die kosmologischen Urtheile Verstandeserkenntnisse noch bewiesene Sätze.

III. Die Antinomien als logische Widersprüche oder contradictorische Sätze.

Sie sind keine Verstandeserkenntnisse, d. h. sie sind keine Erfahrungsurtheile. Sie könnten immer noch logische Urtheile

* Ebendaselbst. S. 389—396. Prolegomena Th. III. § 52.

sein. Diese Urtheile sind falsch oder ungültig bewiesen, sie könnten deshalb immer noch richtige Urtheile sein. Da sie contradictorische sind, so können nach dem Gesetz der allgemeinen Logik nicht beide Urtheile wahr, aber auch nicht beide falsch, sondern eines von beiden muß wahr sein.

Hier stoßen wir auf ein logisches, noch nicht gelöstes Räthsel. Die contradictorischen Sätze der Antinomien mögen als Verstandeseinsichten und als Schlüsse alle ungültig sein. Als logische Urtheile dürfen contradictorische Sätze nicht beide wahr, auch nicht beide falsch sein. Den Antinomien nach zu urtheilen, erscheinen beide als wahr; nach der Kritik der Antinomien erscheinen beide als falsch, wenigstens dem Beweise nach.

Es ist ganz richtig, daß von contradictorischen Urtheilen eines wahr sein muß. Wenn ein Begriff nicht unter A fällt, so muß er unter Nicht A fallen, denn zwischen A und Nicht A giebt es kein Drittes. Darum urtheilt die Logik: contradictorische Sätze können nicht beide falsch sein. Zwischen ihnen giebt es kein Weder — noch, kein Dilemma; sie können nicht beide wahr sein: zwischen ihnen giebt es kein Sowohl — als auch, keine Antinomie; es giebt zwischen contradictorischen Sätzen nur ein Entweder — oder, eine Disjunction. Das Dilemma und die Antinomie beweisen, wie wir oben gezeigt haben, die Unmöglichkeit eines Begriffs. Damit ist schon erklärt, wie contradictorische Sätze beide wahr und beide falsch sein können. Man braucht nur einen unmöglichen Begriff zu setzen, eine unmögliche Annahme zu machen. Wenn ich einen viereckigen Cirkel fingire, so ist es ein leichtes Spiel, die contradictorischen Merkmale rund und nichtrund beide von diesem Undinge sowohl zu bejahen als zu verneinen. In dem viereckigen Cirkel liegt die Unmöglichkeit der Annahme, die unstatthafte Bedingung, offen zu Tage, so daß in diesem Falle der Nonsens Niemand verblendet. Aber die widersprechenden Merkmale können tiefer liegen,

so daß einiges Nachdenken erfordert wird, sie zu entdecken. In diesem Falle entstehen die Blendwerke der Dilemmen und Antinomien, die Trugbeweise und logischen Räthsel, die bekanntlich schon die sophistische Kunst der Alten ausfindig gemacht hatte.

1. Der Schein der Contradiction. Dialektische Opposition.

Wir wollen die Sache an einem Beispiel veranschaulichen. Ein Begriff, der weder A noch Nicht A sein kann, ist Nichts. Ein Ding, von dem weder Bewegung noch deren contradictorisches Gegentheil ausgesagt werden kann, ist unmöglich. Durch dieses Dilemma unter andern bewies Zeno die Unmöglichkeit Gottes. Bewegung ist Veränderung des Orts, Ruhe ist Beharrlichkeit im Ort, Beides ist Dasein im Raum. Alles räumliche Dasein ist entweder in Bewegung oder in Ruhe. Wenn es keines von beiden ist, so ist es nichts. Also ist das Dasein Gottes nur in dem Falle unmöglich, wenn es ein räumliches Dasein ist. Nur unter dieser Voraussetzung gilt das Dilemma Zeno's. Es gilt nicht, denn jene Annahme ist unmöglich. Es ist ein Scheindilemma, denn jene unmögliche Annahme ist versteckt. Bewegung und Ruhe sind contradictorische Prädicate nur in Rücksicht des räumlichen Daseins. Auf Gott übertragen, sind sie gar nicht mehr contradictorisch, hier schließen sie die Möglichkeit des Dritten nicht aus sondern ein. Wenn es zwischen Entgegengesetzten ein Drittes giebt, so sind jene nicht contradictorisch, sondern conträr, und conträre Gegensätze können ebendeshalb beide falsch, aber nicht beide wahr sein. In Rücksicht der Körper sind Bewegung und Ruhe contradictorische Gegensätze, in Rücksicht Gottes conträre. Im ersten Fall giebt es zwischen ihnen kein Drittes, im andern Fall giebt es zwischen ihnen ein Drittes: überhaupt in keinem Ort, in keinem Raum sein. Ruhe sei Beharrlichkeit im Ort. Was ist das contradictorische Gegentheil der Ruhe? Dasjenige, was in keinem Orte beharrt, entweder weil es überhaupt in

keinem Orte ist, oder weil es in seinem Orte nicht beharrt, sondern diesen Ort verändert, d. h. sich bewegt. Es sind also in dem bezeichneten Falle gar nicht contradictorische Gegensätze vorhanden, sondern conträre, die blos den Schein der contradictorischen haben. Diese nur scheinbar contradictorischen Urtheile, die im Grunde conträre sind, nennt Kant „die dialektische Opposition" im Unterschied von der analytischen, welche den gegebenen Begriff vollkommen verneint.*

2. Auflösung der Contradictionen in den Antinomien.

Betrachtet man unter diesem Gesichtspunkte die Antinomien, so erklärt sich sehr leicht das logische Räthsel. Ihre Gegensätze sind nur contradictorisch unter einer unstatthaften Bedingung, sie sind nur scheinbar contradictorisch, im Grunde sind sie conträr. Sie schließen das Dritte nicht aus sondern ein.

Jede gegebene Größe ist entweder begrenzt oder unbegrenzt. Hier giebt es kein Drittes. Dieser Gegensatz gilt von dem Weltganzen, wenn dasselbe eine gegebene Größe ist. Aber wenn es eine gegebene Größe nicht ist? Wenn dieser dritte Fall stattfände, so wäre der obige Gegensatz nicht contradictorisch, sondern conträr, er wäre was Kant eine „dialektische Opposition" nennt. Die Welt ist begrenzt. Man verneine den Satz contradictorisch, so lautet der Gegensatz: die Welt ist ein Nichtbegrenztes (als unendliches Urtheil), d. h. die Welt ist entweder gar keine gegebene Größe oder eine unbegrenzte. Mit andern Worten, das contradictorische Gegentheil hat zwei Fälle, während es in der Antinomie den Schein annimmt, als ob es nur einen hätte. Und jener dritte Fall ist nicht blos möglich, sondern in der That findet er bei unserer Antinomie statt. Das Weltganze ist keine gegebene Größe. Oder die Größe überhaupt müßte

* Krit. d. r. Vern. S. 396—400.

etwas außer unserer Anschauung und unabhängig von dieser Gegebenes sein. Raum und Zeit, als worin allein Größen sein können, müßten unabhängig von unserer Anschauung an sich da sein: eine Unmöglichkeit, welche die kritische Philosophie bewiesen, deren Gegentheil sie in ihrer Grundlage festgestellt hat. Daraus erklärt sich, warum die gegebene Weltgröße — dieser viereckige Cirkel — contradictorisch beurtheilt werden kann, warum die contradictorischen Urtheile beide wahr scheinen und beide falsch sein müssen: weil sie im Grunde gar nicht contradictorische Urtheile sind.*

Genau dieselbe Bewandtniß hat es mit allen übrigen Antinomien. Wenn die Theile der Welt eine gegebene Menge oder Größe sind, so muß ihre Größe entweder begrenzt (einfache Theile) oder nicht begrenzt (blos zusammengesetzt) sein. Wenn die Ursachen zu einer Erscheinung eine gegebene Reihe ausmachen, so muß diese entweder ein erstes Glied haben (Causalität durch Freiheit), oder sie kann ein solches erstes Glied nicht haben (blos natürliche Causalität). Wenn die Bedingungen zu einem Dasein gegeben sind, so muß die Reihe dieser Bedingungen entweder begrenzt sein (unbedingtes, nothwendiges Dasein), oder sie ist nicht begrenzt (blos zufälliges Dasein.)

Ueberall stoßen wir auf dieselbe unmögliche Annahme: wenn das Weltall gegeben ist, wenn es unabhängig von uns als Ding an sich existirt, wenn also das Ding an sich eine Erscheinung ist, wenn die Idee eines Ganzen als ein erkennbares Object sich vorfindet! Wenn man diese Annahme einräumt, so haben die contradictorischen Sätze der rationalen Kosmologie beide Recht. So erklären sich die Antinomien, die auf jener unmöglichen Annahme, welche der transscendentale Schein vorspiegelt, sämmtlich beruhen. Wenn man die Annahme nicht einräumt, den Schein

* Prolegomena Th. III. § 526. S. 264.

zerstört, der sie herbeiführt, so haben die contradictorischen Urtheile beide Unrecht, so erklärt sich ihr Dilemma, welches sowohl die skeptische als kritische Entscheidung ausspricht: so sind sie nicht mehr contradictorische, sondern conträre Gegensätze, die auch logisch genommen beide falsch sein können. So erklärt sich das logische Räthsel.

IV. Summarische Auflösung des kosmologischen Problems. Regulative Principien.

Und damit ist klar, wie sich sämmtliche Antinomien auflösen. Das Weltall ist in keinem Falle gegeben, denn es ist kein Gegenstand der Anschauung, keine Erscheinung, sondern ein Ding an sich, eine Idee; es ist nicht unabhängig von uns als ein Ganzes an sich vorhanden, sondern dieses Ganze ist unsere Zusammensetzung, unsere Verknüpfung. Wir sind es, welche die Welt als Ganzes, als Zusammenhang der Erscheinungen, als gesetzmäßige Ordnung der Dinge machen, wir machen sie durch die Erfahrung, und da wir das vollständige Ganze niemals erfahren oder das Ganze niemals vollständig erfahren können, so ist das Weltall uns niemals gegeben, wohl aber stets aufgegeben, und unsere Wissenschaft, indem sie sich unaufhörlich erweitert und systematisch zusammenzieht, ist die fortwährende Lösung dieser nie ganz zu lösenden Aufgabe.

Unsere Erkenntniß wird durch die Idee des Weltganzen nie bedingt, sondern nur fortgesetzt, auf ein unaufhörlich zu erstrebendes, obwohl nie zu erreichendes Ziel gerichtet. Mit andern Worten: die Aufgabe des Weltalls macht die Erkenntniß nicht, sondern nöthigt dieselbe fortzuschreiten, sie ist nicht deren Bedingung, sondern Richtschnur, nämlich die Regel des beständigen Fortschritts sowohl in materieller als formaler Hinsicht. Oder wie sich Kant ausdrückt: die kosmologische Idee ist in Rücksicht unserer Erkenntniß kein constitutives, sondern ein regu-

latives **Princip**. Der Irrthum aller Antinomien war der Gebrauch dieser Idee als eines constitutiven Princips. Die Auflösung aller Antinomien ist der regulative Gebrauch der kosmologischen Idee in ihren vier Fällen.

Also sämmtliche Antinomien in allen ihren Sätzen unterliegen einem verneinenden Richterspruch, sofern sie Verstandeseinsichten, bewiesene Sätze, contradictorische Urtheile sein wollen. Keines ihrer Urtheile ist eine wirkliche Verstandeseinsicht, keines ist ein richtiger Schlußsatz, keines eine wirklich contradictorische Verneinung (analytische Opposition) seines Gegentheils. Die Entgegensetzung war in allen Fällen nur unter einer unmöglichen Annahme contradictorisch; diese Annahme aufgehoben, war sie conträr. Die kosmologische Idee ist nur eine Regel zum Fortschritt der erfahrungsmäßigen Wissenschaft, in keinem Fall deren Object. Die rationale Kosmologie ist mithin unmöglich. Keiner ihrer Sätze ist ein Erkenntnißurtheil.*

V. Mathematische und dynamische Antinomien. Auflösung im Besondern.

Das Weltganze werde also nur als Idee oder Ding an sich, nie als etwas Gegebenes oder als Erscheinung betrachtet. Vergleichen wir mit diesem Gesichtspunkte die Antinomien, so werden wir nicht, wie bisher, dieselben summarisch behandeln und gleichförmig verneinen können. Alle Antinomien unterliegen dem gemeinschaftlichen Irrthum, daß sie das Weltganze beurtheilen, als ob es ein erkennbares Object oder eine Erscheinung wäre. Aber die Antinomien unterscheiden sich darin sehr wesentlich, daß die einen das Weltall in einem Sinn vorstellen, in welchem es nie etwas anderes sein kann als **Erscheinung**, während

* Kritik d. r. Vern. S. 400—406.

die andern das Weltall in einem Sinn vorstellen, in welchem es nicht Erscheinung zu sein braucht. In die Antinomien der ersten Art werden wir deshalb, auch wenn sie ihre dogmatische Form aufgeben, gar keinen Sinn, in die Antinomien der zweiten Art dagegen einen richtigen Sinn einführen können, wenn wir sie nicht als dogmatische Erkenntnißsätze behandeln. Von jenen Antinomien werden wir urtheilen, daß ihre Sätze in jedem Sinn falsch sein müssen; von diesen Antinomien dagegen, daß ihre Sätze in einem gewissen Sinn, der natürlich der dogmatische nicht ist, beide wahr sein können.

Unterscheiden wir zuvörderst die Antinomien. Die beiden ersten beziehen sich auf die Größe der Welt und die Menge ihrer Bestandtheile, also in beiden Fällen auf eine Größenbestimmung rücksichtlich des Weltalls. Die beiden letzten beziehen sich auf die Ursachen der Erscheinungen, auf die Bedingungen ihres Daseins, also in beiden Fällen auf eine Causalverknüpfung. Die Zusammensetzung von Größen und die Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen sind zwei Synthesen ganz verschiedener Art. In der ersten werden gleichartige, in der zweiten ungleichartige Vorstellungen verbunden. In dieser Rücksicht unterscheiden sich die Antinomien, wie die Grundsätze des reinen Verstandes, mit denen sie an dem Leitfaden der Kategorien parallel laufen. Die beiden ersten Antinomien sind mathematisch, die beiden andern dynamisch.

Dieser Unterschied fällt mit dem oben gemachten zusammen. Die mathematischen Antinomien beurtheilen das Weltall als Erscheinung, sie können nach der Art ihrer Synthese das Weltall nicht anders beurtheilen, sie müssen die Idee desselben in eine Erscheinung verwandeln, sie können also gar nicht berichtigt und in einem kritischen Sinne aufgelöst werden. Dagegen die dynamischen Antinomien beurtheilen zwar auch das Weltall, als ob es Erscheinung (erkennbares Object) wäre, aber sie brauchen

es nach der Art ihrer Synthese nicht so zu beurtheilen, sie können sich im Sinne der Kritik aufklären lassen.

Das Weltall ist nur Idee, nie Erscheinung. Größe ist immer Gegenstand oder Product der Anschauung, sie ist unabhängig von der Anschauung nichts, sie ist immer Erscheinung. Die Größe des Weltalls ist darum ein erscheinendes Ding an sich, ein viereckiger Cirkel, ein vollkommenes Unding. Ding an sich und Erscheinung sind grundverschieden. Eine Synthese, die nur Gleichartiges verknüpft, wie die mathematische, kann Ding an sich (Idee) und Erscheinung in keine mögliche Verbindung bringen. Die mathematischen Antinomien setzen diese unmögliche Verbindung voraus, sie setzen die Weltgröße voraus als ihr zu beurtheilendes Object.

Dagegen Ursache und Wirkung sind ungleichartig. Es wäre möglich, daß sie vollkommen ungleichartig sind, daß die Wirkung eine Erscheinung ist, deren Ursache ein Ding an sich sein könnte. Eine Idee kann nie Erscheinung sein: diese Verbindung ist der logische Widerspruch in Person: darum kann eine Idee (das Weltall) nie Größe sein. Aber es ist kein logischer Widerspruch, daß eine Idee Ursach einer Erscheinung, Bedingung eines sinnlichen Daseins ist. Nothwendig ist, daß jede Erscheinung eine andere Erscheinung zu ihrer Ursache hat: diese Nothwendigkeit ist das nie aufzuhebende Gesetz der natürlichen Causalität. Möglich ist, daß eine Erscheinung zugleich eine Idee zur Ursache hat, d. h. eine unbedingte Ursache oder eine Causalität durch Freiheit.

Weltall und Größe reimen sich nie zusammen. Die Sätze der mathematischen Antinomien, die von der Weltgröße urtheilen, sind deshalb unter allen Umständen falsch. Ihre Voraussetzung ist ein Nonsens. Dagegen Nothwendigkeit und Freiheit können sich wohl zusammenreimen. Die Sätze der dynamischen Antinomien können deshalb in einem gewissen Sinn, der natürlich der dogmatische nicht ist, beide wahr sein.

Mit andern Worten: die Sätze der beiden ersten Antinomien müssen contradictorisch und falsch sein, weil sie Widersprechendes in demselben Begriff vereinigen. Die Sätze der beiden letzten Antinomien brauchen weder contradictorisch noch falsch zu sein, weil sie Vereinbares behaupten. Im ersten Fall entsteht die Antinomie, weil Widersprechendes vereinigt wird, im andern Fall entsteht sie, weil Vereinbares in Widerspruch gesetzt wird. Dort ist die Antinomie nothwendig, hier ist sie es nicht.*

VI. Die Freiheit als kosmologisches Problem.

1. Freiheit und Natur.

Damit kommen wir in der Auflösung der Antinomien auf den letzten und schwierigsten Punkt. Das Ding an sich kann niemals Größe sein, denn Größe ist allemal Erscheinung, aber es kann in einem gewissen Sinn Ursache einer Erscheinung sein, denn die Ursache ist von der Wirkung verschieden: warum soll sie nicht grundverschieden sein können?

Setzen wir, was die Erfahrung und die Grundsätze des Verstandes fordern, daß alle Ursachen nur Erscheinungen, also bedingte Ursachen oder Wirkungen sind, denen andere Erscheinungen als Ursachen vorausgehen, so ist in dieser Kette der natürlichen Causalität jede Erscheinung vollkommen bedingt und das Vermögen der Freiheit vollkommen ausgeschlossen.

Setzen wir, was die dogmatische Philosophie annimmt, daß alle Erscheinungen Dinge an sich sind, so läßt sich (wie ausführlich gezeigt worden) weder Natur noch Erfahrung erklären, aber auch die Freiheit ist dann unmöglich, denn jedes Ding, an sich genommen, ist bedingt durch alle andern. Die dogmatischen Philosophen haben vermöge ihrer Grundvoraussetzung die Freiheit niemals erklären, sondern nur verneinen können.

* Ebendas. S. 407—416. Proleg. Th. III. § 53 S. 267—270.

Also steht die Sache wie folgt: wenn alle Ursachen lediglich Erscheinungen (bedingte Ursachen) sind, so giebt es nur Natur und keine Freiheit. Wenn alle Erscheinungen Dinge an sich (etwas außer unserer Vorstellung) sind, so giebt es weder Natur noch Freiheit. Also hat die Möglichkeit der Freiheit nur den einzigen Fall, daß die Erscheinungen blos Vorstellungen, ihre Ursache keine Vorstellung, sondern Ding an sich oder Idee ist.

Die erste Bedingung der Freiheit ist demnach, daß eine Idee Ursache sein oder Causalität haben kann. Die zweite Bedingung ist, daß die Wirkung dieser Ursache erscheint, also in das Reich der Natur gehört. Die dritte Bedingung ist, daß die Causalität durch Freiheit und die natürliche Causalität, daß Freiheit und Natur vollkommen übereinstimmen; denn wird die Natur aufgehoben, so wird die Erscheinung in ein Ding an sich verwandelt und eben dadurch auch die Freiheit aufgehoben.

So viel ist klar, daß die Natur die Freiheit nicht ausschließt, daß diese beiden sich nicht contradictorisch zu einander verhalten, daß kein Widerstreit in diesem Punkte besteht, also auch keine Antinomie. Oder wie sich Kant ausdrückt: Natur und Freiheit bilden keine Disjunction.

Zwei Dinge, die sich nicht widerstreiten, können vereinigt sein. Sie sind darum noch nicht vereinigt. Wie also soll die mögliche Vereinigung beider gedacht werden? In keinem Falle ist sie Gegenstand einer möglichen Erkenntniß, denn alle Gegenstände möglicher Erkenntniß sind Erfahrungsobjecte, Erscheinungen, und die Freiheit ist niemals Erscheinung. Von einer Erkenntniß der Freiheit ist nicht die Rede, sondern blos von der Art und Weise, wie sie in Uebereinstimmung mit der Natur und Erfahrung gedacht werden müsse, nur von der möglichen Verbindung zwischen der Freiheit als Idee und der Natur als Erscheinung, von dem „empirischen Gebrauch,“ der von jenem regulativen Princip gemacht werden kann.

Das Problem der Freiheit, dieses schwierigste aller speculativen Probleme, zerlegt sich in folgende Fragen: 1) Was ist die Idee der Freiheit? 2) Was nöthigt uns, diese Idee zu behaupten, da wir sie als Object niemals behaupten können? 3) Wie läßt sich allein diese Idee mit der Natur in Verbindung denken?

2. Die Freiheit als transscendentales Princip.

Die Freiheit ist erklärt worden als unbedingte Causalität, als eine Ursache, welche nicht erscheint, also auch nicht in der Reihe der Begebenheiten angetroffen werden kann, sondern ein Vermögen bildet, eine Reihe von Begebenheiten schlechthin aus sich oder ganz von vorn aufzufangen. Dieses Vermögen der Initiative oder der ursprünglichen Handlung bezeichnet Kant als „die transscendentale Freiheit." Negativ ausgedrückt, ist dieses Vermögen *unabhängig* von allen natürlichen Bedingungen. Positiv ausgedrückt, ist dieses Vermögen die Initiative selbst einer Reihe von Begebenheiten: das Vermögen der *ursprünglichen* Handlung.

Setzen wir, daß jede Handlung durch natürliche Ursachen vollkommen bedingt ist, so erfolgt sie mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit, sie kann nicht anders sein als sie ist, und es ist ganz ungereimt, zu verlangen, daß sie anders hätte sein sollen. Es giebt dann nur die Nothwendigkeit der Naturerscheinung und gar keine Freiheit der Handlung, d. h. *keine praktische Freiheit*, keinen Willen, der von sinnlichen Bedingungen unabhängig sein kann. Der Wille, der an die sinnlichen Bedingungen gebunden ist und durch diese widerstandslos necessitirt wird, ist unfrei. Der Wille, der von sinnlichen Bedingungen wohl bestimmt und geneigt, aber nicht gezwungen wird, ist frei. Jener unfreie Wille ist das „arbitrium brutum," dieser freie das „arbitrium liberum." Der letztere hat die praktische Freiheit:

er handelt so, er hätte auch anders handeln können und im gegebenen Falle vielleicht anders handeln sollen. Man sieht leicht, daß auf dem Vermögen der praktischen Freiheit allein die Möglichkeit des moralischen Handelns beruht und die Möglichkeit, Handlungen moralisch zu beurtheilen.

Nun leuchtet sofort ein, daß, wenn alle Causalität bedingt ist, wenn es also keine unbedingte Causalität, keine transscendentale Freiheit giebt, auch keine praktische Freiheit, kein freier Wille, kein sittliches Handeln, keine zurechnende Urtheile möglich sind. Es wird daraus so viel folgen, daß, wenn in irgend einer Erscheinung der Welt der praktischen Freiheit ein Recht eingeräumt, wenn irgend welche Handlungen mit Recht moralisch beurtheilt werden sollen, die Freiheit im transscendentalen Sinn behauptet werden müsse.

Aber wie kann diese Freiheit mit der Natur zusammenbestehen? Wie können wir diese Freiheit behaupten, ohne deshalb den Zusammenhang der Natur und deren Gesetze, d. h. die Natur selbst, zu verneinen? Es giebt keine Natur ohne Continuität der Erfahrung. Und diese Continuität hört auf, wenn an irgend einem Punkte die Kette der Dinge reißt und eine unbedingte Handlung sich einmischt. Es hieße, die natürlichen Ursachen, also die Natur selbst, verneinen, wenn irgendwo unbedingte Ursachen an ihre Stelle treten sollen. Diese letzten dürfen in den Naturlauf der Dinge nicht eingreifen, sie dürfen nirgends hineintreten in die Reihe der natürlichen Begebenheiten und diese Reihe unterbrechen, sie dürfen nirgends die Naturgesetze intercediren. Wenn also unbedingte Ursachen überhaupt möglich sind, so können sie selbst nicht in der Zeit sein, und doch müssen sie als Ursachen wirken, doch müssen ihre Wirkungen, wie alle Wirkungen, in der Zeit erscheinen und damit in die Natur und deren gesetzmäßigen und unverletzlichen Lauf eintreten. In diesem Punkte liegt die außerordentliche Schwierigkeit der Sache.

Hier möge das Problem zunächst in eine bestimmte Formel gefaßt werden.*

3. Empirische und intelligible Ursache (Charakter).

Jede Erscheinung in der Natur hat eine empirische Ursache, welche selbst Wirkung einer andern empirischen Ursache ist. Die unbedingte Ursache ist keine Erscheinung, also nicht empirisch, sondern intelligibel. Jede Erscheinung hat ihre empirischen Ursachen und ist selbst eine empirische Ursache anderer Erscheinungen. Diese strenge Gesetzmäßigkeit erlaubt nicht die mindeste Anfechtung, nicht den kleinsten Eintrag, ohne daß die Natur selbst und mit ihr die Möglichkeit aller Erkenntniß verneint wird. Jede Ursache wirkt nach einem bestimmten Gesetze. In dieser ihrer Wirkungs- oder Handlungsweise unterscheidet sich eine Erscheinung von der andern. Dieses Gesetz, nach welchem die bestimmte Ursache wirkt, heiße deren Charakter. Es wird also der empirische Charakter von dem intelligibeln eben so unterschieden werden müssen, wie wir vorher empirische und intelligible Ursache („intelligible und sensible Causalität") unterschieden haben. Die ganze Frage nach einer möglichen Verbindung zwischen Natur und Freiheit faßt sich demnach in die Formel zusammen: wie vereinigt sich der intelligible Charakter mit dem empirischen? In dieser Formel begreift Kant das Problem der Freiheit. Wie vorher dem psychologischen Problem, so giebt er hier dem kosmologischen seinen richtigen und tiefsten Ausdruck.

4. Der intelligible Charakter als kosmologisches Princip.

Man kann das schwierige Problem, das Kant selbst als sehr subtil und dunkel bezeichnet, vollständig verwirren, wenn

* Ebendaselbst. S. 416—420: Prolegomena Th. III. § 53. 54. S. 270—373.

man es sofort unter den moralischen Gesichtspunkt stellt, die praktische Freiheit im Menschen ohne Weiteres behauptet, die transscendentale Freiheit auf die letztere einschränkt und demnach die ganze Lehre vom intelligibeln Charakter blos auf den Menschen bezieht. So leicht und platt ist die Sache nicht, denn die praktische Freiheit kann ohne die transscendentale gar nicht angenommen werden. Die letztere ist kein anthropologischer oder psychologischer Begriff, sondern eine Weltidee, die als solche entweder auf gar keine oder auf alle Erscheinungen ohne Ausnahme geht. Man meine also ja nicht, daß etwa die einen Erscheinungen nur empirische, die andern (etwa die Menschen) auch intelligible Charaktere wären, als ob der intelligible Charakter eine besondere Auszeichnung, einen Classenunterschied der Erscheinungen, enthielte, als ob er eine objective Eigenthümlichkeit ausmachte, ein besonderes Merkmal gewisser Erscheinungen. Ein solches Merkmal könnte doch nur durch Erfahrung erkannt sein. Als Gegenstände der Erfahrung oder als Erkenntnißobjecte sind alle Erscheinungen empirische Charaktere, und es ist nirgends von einem intelligibeln die Rede. Man würde mithin die ganze Frage verwirren, und das kosmologische Problem nicht von fern verstanden haben, wenn man sich einbilden wollte, der intelligible Charakter sei die menschliche Freiheit. Kant deutet allerdings auf die letztere am sichtbarsten hin, braucht sie als Beispiel und moralisches Zeugniß, aber in der Sache selbst redet er nicht von der menschlichen Freiheit, sondern von der Welt als Freiheit, von der Freiheit als Weltprincip, als kosmologischer Idee, die er von der psychologischen sehr wohl unterscheidet. Sollte der intelligible Charakter nur inneren Erscheinungen zu Grunde gelegt werden können, so müßte und würde Kant diesen Begriff unter den Paralogismen der reinen Vernunft und nicht unter deren Antinomien behandelt haben.*

* Kritik der r. Vern. S. 420—423.

5. Vereinigung des intelligibeln und empirischen Charakters als kosmologisches Problem.

Soll also Freiheit und Natur vereinigt sein, so muß jede Erscheinung empirischer Charakter und zugleich intelligibler sein können. Als empirischer Charakter ist sie nichts anderes als Naturerscheinung (causa phaenomenon), in ihren Handlungen durch natürliche Ursachen bedingt, Glied in der Kette der Dinge, in deren Zeitfolge sie entsteht und vergeht, ein Gegenstand der Erfahrung oder der Verstandeserkenntniß, der als solcher nichts Unbedingtes enthält. Als intelligibler Charakter ist sie keine Erscheinung, keine Vorstellung, unabhängig von der Zeit, alle Zeitfolge, also allen Wechsel, alles Entstehen und Vergehen von sich ausschließend, schlechthin unbedingt und ursprünglich in ihren Handlungen. Es muß mithin dasselbe Subject betrachtet werden können als empirischer und intelligibler Charakter, und dieselben Handlungen als Folgen aus beiden, zugleich als Naturbegebenheiten und Thaten der Freiheit. Diese Vereinigung beider Charaktere in demselben Subject, diese Doppelursache aller Handlungen, läßt sich nur in einer möglichen Form denken. Offenbar können sich die beiden Charaktere nicht um dasselbe Subject streiten, sie können einander nicht widersprechen, sie treffen sich nicht, wenn der Ausdruck erlaubt ist, auf derselben Ebene, und können darum nicht wie concurrente Kräfte zusammenwirken zu gemeinschaftlichen Handlungen. Der empirische Charakter bewegt sich durchgängig auf dem Schauplatze der Zeit. Der intelligible erscheint nie auf diesem Schauplatze. Mithin kann die mögliche Verbindung beider Charaktere nur so gedacht werden, daß Alles, was in dem Subjecte geschieht, die ganze Reihe seiner Handlungen als Begebenheiten in der Zeit lediglich Folgen sind des empirischen Charakters, der die gemeinschaftliche und natürliche Ursache aller jener Handlungen bildet,

der empirische Charakter selbst aber eine Folge ist des intelligiblen: eine Folge, die alle Zeitfolge ausschließt.

Auf diese Weise würden wir alle Begebenheiten nur aus dem empirischen Charakter ableiten, also die Continuität und den Text der Erfahrung an keinem Punkte unterbrechen und dem Naturgesetze auch nicht den kleinsten Abbruch thun. Wenn wir dem empirischen Charakter selbst den intelligiblen als zeitlose Ursache zu Grunde legen, so wird dadurch der Zeitlauf der Begebenheiten, also die Erfahrung, nicht gestört und jeder Widerstreit zwischen Natur und Freiheit vermieden. Es versteht sich von selbst, daß diese Verbindung des intelligibeln und empirischen Charakters nicht als ein Erkenntnißurtheil ausgesprochen wird, sie enthält nur die Regel (regulatives Princip), wie jene Verbindung gedacht werden kann. Diese Regel sagt: die bezeichnete Form ist die einzige, in welcher Natur und Freiheit sich nicht widersprechen. Da die Natur unmittelbar gewiß ist, also unleugbar feststeht, so ist jene Form die einzig mögliche, um die Freiheit in der Welt zu behaupten.

Die ganze Frage der Freiheit geht demnach auf diesen Punkt: wie kann der intelligible Charakter den empirischen machen? Wie kann der empirische durch den intelligiblen begründet sein? Oder mit andern Worten: wie kann die Ursache einer Erscheinung als Ding an sich, wie kann dasselbe Subject zugleich als Erscheinung und als Ding an sich gedacht werden? In dieser Form bleibe das kosmologische Problem stehen. Es entspricht genau dem psychologischen: wie kann in einem denkenden Subject äußere Anschauung, die des Raums, stattfinden? Dies sind die Formen, worin wohlverstanden beide Probleme gefaßt sein wollen, deren Auflösung im Wege der Erkenntniß nicht möglich ist.

6. Der intelligible Charakter als Vernunftcausalität (Wille).

Aber wie es ist möglich, muß man fragen, daß unter dem kritischen Gesichtspunkte die Ursache einer Erscheinung überhaupt als Ding an sich gedacht wird? Wie ist der intelligible Charakter auch nur denkbar? Muß nicht die Ursache jeder Erscheinung selbst Erscheinung sein? Gilt der Begriff der Ursache nicht blos von Erscheinungen, von Gegenständen der Erfahrung, auf die er vermöge seines Schemas eingeschränkt werden mußte? Wie also kann ein Ding an sich als Ursache gedacht werden? Mit andern Worten: wie kann eine Idee, ein reiner Vernunftbegriff, Causalität haben?

Es ist früher erklärt worden, wie die Vernunft (Verstand) den Begriff der Causalität erzeugt und durch diesen Begriff Erfahrungen macht. Jetzt ist die Frage, wie die Vernunft selbst Causalität haben, wie sie selbst Ursache sein kann?

Causalität ist in allen Fällen Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit. Das gilt von der unbedingten (intelligibeln) Causalität so gut als von der bedingten (natürlichen). Die letztere schließt jede Freiheit aus, während die erste sie einschließt. Das Gesetz, welches die Freiheit der Handlung ausschließt, ist ein solches, von dem nicht abgewichen werden kann: das Naturgesetz. Das Gesetz, welches die Freiheit einschließt, ist ein solches, von dem abgewichen werden kann: das Sittengesetz. Das Naturgesetz sagt: es muß geschehen. Das Freiheitsgesetz: es soll geschehen. Das Sollen drückt auch die Nothwendigkeit einer Handlung aus, aber einer Handlung, deren Subject der Wille ist. Sollen ist nothwendiges Wollen. In den natürlichen Begebenheiten, in den mathematischen Verhältnissen hat das Sollen gar keinen Sinn. Es hat einen Sinn in den moralischen Handlungen, die ohne das Freiheitsgesetz aufhören würden, moralisch zu sein. Also die Ursache aller moralischen Handlungen

ist ein Gesetz der reinen Vernunft, eine Idee, eine intelligible Ursache. Moralische Handlungen sind mithin nur möglich, wenn die Vernunft Causalität hat. Aber sie können hier nicht als Beweisgrund, sondern nur als Beispiel dienen, um zu veranschaulichen, wie die Vernunft Causalität haben kann.

Denn die intelligible Ursache soll nicht auf die moralischen Handlungen eingeschränkt sein. Als kosmologisches Problem gilt sie von allen Erscheinungen. Wenn nun die intelligible Ursache nichts anderes sein kann, als ein nothwendiger Wille, so muß es der Wille sein, der allen Erscheinungen, allen Vorstellungen zu Grunde gelegt werden muß. Und hier ist derjenige Punkt der kantischen Philosophie, aus welchem Schopenhauer die seinige ableitet. Die wahre Auflösung des kosmologischen Problems, welche Kant für unmöglich erklärt und darum zurückhält, ist nach Schopenhauer „die Welt als Wille." Raum, Zeit, Causalität erklären „die Welt als Vorstellung." Der intelligible Charakter erklärt „die Welt als Wille." Daraus begreift sich, warum Schopenhauer unter allen Philosophen auf Kant, unter allen kantischen Untersuchungen auf die transscendentale Aesthetik und die Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter das größte Gewicht legt. Die letztere gilt ihm als die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns.

7. Der intelligible Charakter der menschlichen Vernunft als Gegenstand der Kritik.

Kant mußte den Begriff einer intelligibeln Ursache fassen. Er mußte offenbar nach einem Grunde fragen, der die Vorstellungen macht. Ein anderes ist der Grund, der eine Vorstellung bedingt, indem er ihren Zeitpunkt bestimmt, ein anderes der Grund, der die Vorstellung selbst hervorbringt. Der erste Grund ist die empirische, der zweite die transscendentale oder intelligible Ursache. Die empirische Ursache ist selbst eine Vorstellung; die

intelligible Ursache ist keine. Da nun unter dem kritischen Gesichtspunkte die Erscheinungen sämmtlich nichts Anderes sind als Vorstellungen, so mußte der Grund, welcher die Erscheinungen macht, als intelligible Ursache bestimmt werden. Die empirische Ursache erklärt, warum die Erscheinung im Laufe der Dinge gerade in diesem Zeitpunkte, unter diesen Umständen u. s. f. hervortritt. Die intelligible Ursache, wenn sie begriffen werden könnte, würde erklären, warum das vorgestellte Dasein diese Erscheinung ist, dieser so bestimmte Charakter, diese eigenthümliche Individualität.

In diesem Sinne fordert die kritische Philosophie zu den Erscheinungen intelligible Ursachen. Und nennen wir Dasjenige, das entschieden Causalität hat, obwohl es nie erscheint, intelligible Ursache, so liegt dieser Begriff der Vernunftkritik so nahe, daß sie ihn aus sich selbst schöpfen und aus ihren eigenen Untersuchungen darstellen kann. Was war der Grund der Größen als der Gegenstände der Mathematik? Raum und Zeit. Und der Grund von Raum und Zeit? Die reine Vernunft selbst, sofern sie anschaut. Raum und Zeit sind nicht Erscheinungen, aber Ursachen aller Erscheinungen; die Vernunft ist Ursache von Raum und Zeit. Wie die Vernunft diese Ursache ist, das ist schlechterdings unerklärlich. Wenn die Vernunft nicht Ursache ihrer Anschauungen und Begriffe, wenn diese Anschauungen nicht Ursachen der Erscheinungen, diese Begriffe nicht Ursachen der Erfahrung wären, so wären alle Untersuchungen der Kritik umsonst, und die ganze Arbeit wäre ohne jene intelligibeln Ursachen, die sie entdeckt haben will, gleich Nichts. Was wollte die Kritik erklären? Die Bedingungen, d. h. die Ursachen der Mathematik und Erfahrung. Diese Ursachen konnten in keiner Erfahrung, sondern nur vor aller Erfahrung gegeben sein. Diese Ursachen sind keine empirische, sondern intelligible. Also intelligible Ursachen sind es, welche die Kritik zu entdecken sucht:

ihre ganze Aufgabe ist nicht aus dem empirischen, sondern nur aus dem intelligibeln Charakter der Vernunft aufzulösen. Warum aber die menschliche Vernunft diesen und keinen andern intelligibeln Charakter hat, warum ihre Anschauungen und Begriffe gerade diese und keine andern sind? Das ist die absolute Grenze aller kritischen Fragen! Soviel aber ist klar: entweder sind die Entdeckungen der Vernunftkritik keine, oder was sie entdeckt hat, ist der intelligible Charakter der menschlichen Vernunft, also deren unbedingte Causalität und in diesem Sinn deren Freiheit. Damit ist die subtile und dunkle Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter aufgehellt und als wohlbegründet im Geiste der kritischen Philosophie erwiesen. *

VII. Das nothwendige Wesen als außerweltlich.**

Es ist gezeigt, wie die Freiheit im Verstande des intelligibeln Charakters mit der Natur in keinem Widerstreit ist, also die Sätze der dritten Antinomie einander nicht entgegengesetzt sind, sondern beide bejaht werden können. Aehnlich verhält es sich mit der letzten Antinomie. Die Bedingung und das bedingte Dasein sind verschiedenartig, sie können grundverschieden, das bedingte Dasein also zufällig sein, während seine Bedingung ein schlechterdings nothwendiges Dasein ausmacht. Es ist denkbar, daß alle Erscheinungen, deren jede ihrem Dasein nach zufällig ist, insgesammt von einem Wesen abhängen, welches nicht zufällig, sondern nothwendig existirt, nicht Erscheinung ist, sondern Ding an sich.

* Ebendaselbst. S. 420—434. „Möglichkeit der Causalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnothwendigkeit."

** Ebendaselbst. S. 434—439.

Die Abhängigkeit aller Erscheinungen schließt das mögliche Dasein eines nothwendigen Wesens nicht aus, d. h. sie beweist nicht dessen Unmöglichkeit. Freilich beweist sie auch nicht die Möglichkeit. Sie verbietet nicht, daß man es annimmt; das ist Alles. Da aber kein empirisches Dasein als nothwendig erscheint, so wird das nothwendige Wesen nie als Erscheinung erkannt, auch nicht als zur Erscheinung gehörig gedacht werden können. Darin unterscheidet sich das nothwendige Wesen von der Causalität durch Freiheit. Diese Freiheit, der intelligible Charakter, mußte als Grund der Vorstellungen gedacht werden, also als zur Erscheinung und zur Welt gehörig. Das schlechthin nothwendige Wesen kann nur gedacht werden als zur Welt nicht gehörig, d. h. als ein außerweltliches Wesen (ens extramundanum). Wenn die Thesis der vierten Antinomie das nothwendige Wesen nur in diesem Sinne behauptet und die Antithesis dasselbe in diesem Sinne nicht verneint, so ist zwischen den beiden Sätzen kein Widerspruch mehr vorhanden.

Das nothwendige Wesen, als ein schlechthin außerweltliches, von der Welt ganz unabhängiges gedacht, bildet den Begriff Gottes. Es leuchtet ein, daß durch diesen Begriff keine Erscheinung vorgestellt, keine Erscheinungen verknüpft, also keine Erfahrung oder Erkenntniß gemacht werden kann. Der Begriff Gottes ist kein Verstandesbegriff. Noch weniger läßt sich dieser Begriff aus der Erfahrung schöpfen oder durch Erfahrung beweisen: er ist kein Erfahrungsbegriff. Mithin kann der Begriff Gottes nur durch bloße Vernunft gebildet und das Dasein Gottes nur durch bloße Vernunft bewiesen werden. Mit andern Worten: der Begriff Gottes kann nichts Anderes sein als Idee (Vernunftbegriff); der Beweis vom Dasein Gottes, wenn er überhaupt möglich ist, kann kein anderer sein als der ontologische. Diese Frage zu entscheiden, ist die letzte Aufgabe der Kritik.

Zehntes Capitel.

Theologische Idee. Die rationale Theologie. Das Ideal der reinen Vernunft. Die Beweise vom Dasein Gottes.

Unter den Weltbegriffen war der eines schlechthin nothwendigen Wesens. Dieser Begriff unterscheidet sich auf eine sehr charakteristische Weise von den übrigen kosmologischen Ideen. So viel hat er mit ihnen gemein, daß er eben so wenig als die Weltgröße, der Weltinhalt, die Weltursache, einen Gegenstand kosmologischer Erkenntniß ausmacht. Aber der Begriff des schlechthin nothwendigen Wesens unterscheidet sich durch die eigenthümliche Art seiner Vorstellung von jenen andern kosmologischen Ideen. Die unbedingte Weltgröße und die einfachen Welttheile waren in sich widersprechende Vorstellungen, deren Merkmale sich gegenseitig aufheben. Einen solchen logischen Widerspruch, der den Begriff unmöglich macht, führt die Idee des nothwendigen Wesens **nicht** mit sich. Diese Idee ist denkbar, was jene beiden nicht sind. Sie ist ebenso denkbar als die Idee einer unbedingten Ursache, einer Causalität durch Freiheit. Aber die letzte darf vorgestellt werden als zur Welt gehörig, als der inwohnende Grund der Erscheinungen, der selbst nicht erscheint; dagegen das schlechthin nothwendige Wesen läßt sich nur vorstellen als **nicht** zur Welt gehörig, als getrennt und unabhängig von der Kette

der Erscheinungen, als außerweltlich. Damit hört die Vorstellung auf, kosmologisch zu sein: sie wird *theologisch*. Das schlechthin nothwendige Wesen im Unterschiede von der Welt nennen wir *Gott*. Aus der kosmologischen Idee wird die theologische.

I. Die theologische Idee als Ideal der reinen Vernunft.

Einen Begriff vorstellen, heißt denselben durch seine Merkmale bestimmen. Durch *welche* Merkmale bestimmt sich der Begriff Gottes? Jeder Begriff ist bestimmbar durch eines von zwei contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten. Jeder Begriff, welcher es auch sei, enthält von jenen contradictorischen Prädicaten nothwendig *eines* in sich, wodurch er bestimmt ist. Sind uns *alle* mögliche Prädicate gegeben, so läßt sich ein Begriff durch alle seine Merkmale, d. h. durchgängig bestimmen. Nun sind alle mögliche Prädicate entweder bejahende oder verneinende. Wenn es sich blos um die logische Bejahung oder Verneinung handelt, so ist der Inhalt des Prädicats gleichgiltig; soll also der Inhalt eines Begriffs wirklich bestimmt werden, so dürfen die entgegengesetzten Prädicate nicht blos logisch bejahen oder verneinen. Die Bejahung muß sich auf ein wirkliches reales Sein, die Verneinung auf dessen Gegentheil, d. h. auf ein Nichtsein, beziehen. Wir nennen eine solche Bejahung *Realität*, ihr Gegentheil *Negation*. In diesem Sinne drückt die Realität immer ein positives Sein, die Negation dessen Mangel, Abwesenheit, Schranke aus, während die logische Bejahung ein Negatives in diesem Sinne setzen und die logische Verneinung eine Realität behaupten kann. A setzen, ist eine logische Bejahung; es ist nicht gesagt, was A ist; es kann sehr wohl das Gegentheil einer Realität sein. Wenn ich mit dem Skeptiker den Mangel oder die Abwesenheit der Erkenntniß behaupte, so ist in diesem Fall meine logische Bejahung ihrem Inhalte nach eine Negation. Kant unterscheidet daher die logische Bejahung von der transscendentalen.

Der Inhalt der ersten ist gleichgiltig, sie ist blos Formel; der Inhalt der letzten ist die Realität, das ausdrucksvolle wirkliche Sein.

Alle mögliche Prädicate sind mithin ihrem Inhalte nach alle Realitäten und alle Negationen. Nun ist klar, daß ein schlechthin nothwendiges Wesen von keinem andern abhängig, durch kein anderes bedingt sein kann. Vielmehr müssen alle andere Wesen von ihm abhängig und bedingt sein. Wären sie es nicht, so würden diese vielen unabhängigen Wesen sich gegenseitig einschränken und eben dadurch bedingen. Es muß also das schlechthin nothwendige Wesen gedacht werden als der Grund aller übrigen, als das Urwesen, welches zu allen übrigen die reale Möglichkeit enthält, zu dem die eingeschränkten und bestimmten Dinge sich verhalten, wie die Figuren zum Raum. Es muß gedacht werden als der Inbegriff aller möglichen Prädicate. Contradictorische Merkmale können demselben Wesen nicht zugleich zukommen. Mithin kann jenes nothwendige Wesen nicht zugleich alle Realitäten und alle Negationen in sich begreifen, sondern entweder die einen oder die andern. Als der Inbegriff aller Negationen wäre es aus lauter bedingten Prädicaten zusammengesetzt, denn jede Negation setzt die Realität voraus und ist durch dieselbe bedingt. Folglich kann das nothwendige Wesen nur gedacht werden als der Inbegriff aller Realitäten: als das allerrealste oder allervollkommenste Wesen. Die dogmatische Metaphysik nannte es „omnitudo realitatis,“ „ens realissimum“ das Urwesen (ens originarium, ens summum), die Quelle aller übrigen (ens entium).

So ist der Begriff Gottes bestimmt. Er ist bestimmt durch alle seine Merkmale. Diese Merkmale sind alle Realitäten. Alle Merkmale begreift nur das einzelne Object in sich, nie das allgemeine. Arten und Gattungen enthalten immer nur einen Theil von den Merkmalen des Individuums. Je weniger

sie enthalten, um so höher oder allgemeiner sind die Begriffe; ihr Umfang wächst in eben dem Maße als der Inhalt abnimmt. Nur das Individuum ist durchgängig bestimmt. Und jeder durchgängig bestimmte Begriff ist die Vorstellung eines Individuums.

Da nun der Gottesbegriff in allen seinen Merkmalen, d. h. durchgängig bestimmt ist, da er gar nicht anders als so gedacht werden kann, nämlich als der Inbegriff aller Realitäten, so bildet er die Vorstellung eines einzelnen Wesens oder mit andern Worten eine „Idee in individuo." Eine solche Idee nennt Kant ein „Ideal." Die theologische Idee heißt darum „das Ideal der reinen Vernunft." Den Gottesbegriff fassen heißt zugleich ihn bestimmen. Und da man ihn nur durchgängig bestimmen kann, so läßt er sich nur als Einzelwesen vorstellen. Den Gottesbegriff realisiren heißt zugleich ihn individualisiren.

Der Inbegriff aller Realitäten ist eine Idee in individuo, d. h. ein Ideal. Diese Idee kann nur als Ideal vorgestellt werden. Es ist nicht die Einbildungskraft, welche dieses Ideal erdichtet, sondern die reine Vernunft, die es hervorruft, so wie sie den Gottesbegriff faßt. Und da der Inbegriff aller Realitäten ein einzelnes Wesen ausmacht, das schlechthin einzig in seiner Art ist und seines Gleichen nicht hat, so ist dieses Ideal zugleich das einzige der reinen Vernunft.*

II. Die theologische Idee als rationale Theologie.

Transscendentale und empirische Beweisart.

So lange nun dieses Ideal nichts anders sein will als

* Kritik der reinen Vernunft. Transscendentale Dialektik. II. Buch III. Hptst. Abschn. 1 und 2. S. 440—450. Vgl. Prolegomena Th. III. § 55.

eine Idee oder ein reiner Vernunftbegriff, ruht es auf gutem Grunde. Sobald es aber den Schein annimmt, ein reales Object zu sein, wird es zum Gegenstande einer Wissenschaft, der rationalen Theologie, die jetzt die Aufgabe hat, diese Realität, das wirkliche Dasein Gottes zu beweisen. Diese Beweise bilden das eigentliche Geschäft der rationalen Theologie, die mit ihnen steht und fällt. Es ist die Aufgabe der Vernunftkritik, diese Beweise zu untersuchen. Wenn sie ihre Unmöglichkeit darthun kann, so hat sie eben damit die rationale Theologie selbst widerlegt oder deren Unmöglichkeit bewiesen.

Gott muß gedacht werden als das allerrealste Wesen, welches nothwendig existirt. In der Verbindung dieser beiden Begriffe, des allerrealsten Wesens und der nothwendigen Existenz, liegt der Zielpunkt aller theologischen Beweisführung. Diese Verbindung muß bewiesen werden. Und hier steht ein doppelter Weg offen: entweder man beweist von dem allerrealsten Wesen, daß es nothwendig existirt, oder man beweist von der nothwendigen Existenz, daß sie das allerrealste Wesen ausmacht. Freilich muß man im letztern Falle zuvor bewiesen haben, daß überhaupt ein nothwendiges Wesen existirt. Und da uns immer nur bedingtes Dasein gegeben ist, so wird man zuvor von hier aus auf das nothwendige Wesen schließen müssen, vorausgesetzt, daß ein solcher Schluß standhält.

Entweder also nimmt die Beweisführung ihren Ausgangspunkt in dem Vernunftbegriff des allerrealsten Wesens oder in dem Erfahrungsbegriff des bedingten Daseins. In dem ersten Fall ist sie a priori oder transscendental, in dem zweiten a posteriori oder empirisch. Beide Beweisführungen, so weit ihre Ausgangspunkte von einander abliegen, laufen in convergirenden Linien nach demselben Punkte; sie wollen zusammentreffen in der bewiesenen Existenz des allerrealsten Wesens.

Die empirische Beweisführung selbst kann wieder einen

doppelten Ausgangspunkt haben. Entweder sie nimmt das erfahrungsmäßige Dasein zum Princip, ganz abgesehen von der Form und Ordnung, in der es existirt; oder sie geht aus von dieser Rücksicht auf die Ordnung des natürlichen Daseins. Den ersten Ausgangspunkt bildet das Dasein der Welt, den zweiten das Dasein der Weltordnung. In jenem Falle ist die Beweisführung kosmologisch, in diesem physikotheologisch. Es giebt demnach für die rationale Theologie drei Beweisarten vom Dasein Gottes: die transscendentale (ontologische), kosmologische und physikotheologische.

Es ist von vornherein leicht einzusehen, daß die empirischen Beweise in einer Täuschung befangen sind. Im Wege der Erfahrung treffen wir immer nur bedingtes Dasein, können also aus empirischen Gründen auch nur auf bedingtes Dasein schließen, das als solches nie schlechthin nothwendig existirt. Wenn wir auf ein schlechthin nothwendiges Dasein schließen, so haben wir den Weg der Erfahrung verlassen, wir haben einen reinen Vernunftschluß gemacht, und was uns übrig bleibt, ist der Versuch, aus dem reinen Vernunftbegriff des nothwendigen Wesens dessen Existenz zu beweisen. Entweder gehört das nothwendige Wesen zur Kette der Erscheinungen, dann ist es ein Glied dieser Kette, dann ist es bedingt, wie jedes andere Glied, also nicht schlechthin nothwendig; oder es ist schlechthin nothwendig, dann gehört es nicht zur Kette der Erscheinungen, dann ist es kein empirischer, sondern ein reiner Vernunftbegriff, und seine Existenz kann nur ontologisch bewiesen werden. Es ist aus dieser einfachen Betrachtung leicht zu ersehen, daß alle Beweisführung vom Dasein Gottes in ihrem Grunde ontologisch ist, daß es im Grunde keine andere Beweisart giebt, daß die empirischen Beweise nicht blos im Endziel, sondern auch in ihrem Wege mit der ontologischen Beweisart zusammentreffen. Darum liegt hier die Entscheidung in dem Zusammenstoß der Kritik mit der rationalen

Theologie: die Kritik hat ihre Sache gewonnen, wenn sie den ontologischen Beweis widerlegt hat.*

In einer seiner ersten Schriften hatte Kant diese kritische Schlachtordnung gegen die rationale Theologie schon aufgestellt und vorbereitet. Er hatte damals gezeigt, daß die ontologische Beweisart vom Dasein Gottes die einzig mögliche sei, er hatte versucht, diesen einzig möglichen Beweis zu entwerfen. Was er damals als solchen aufgeführt hatte, war der Schluß von dem nothwendig existirenden Wesen auf das allerrealste gewesen, dieselbe Beweisform, die er jetzt in den empirischen Beweisen widerlegt. Sein damaliger Beweis selbst war in seinem Ausgangspunkte empirisch. Nur darin hatte sich Kant getäuscht, daß er damals noch den Schluß von einem empirischen Dasein auf ein schlechthin nothwendiges für wissenschaftlich möglich gehalten hatte.**

1. Der ontologische Beweis.

Die Widerlegung des ontologischen Beweises ist in der Kritik ganz dieselbe als in jener noch vorkritischen Schrift. Der Beweis selbst, den Kant den cartesianischen zu nennen liebt, der richtiger der scholastische oder anselmische heißen würde, schließt aus dem Begriff Gottes ohne Weiteres auf dessen reale Existenz. Im Begriff des allerrealsten oder allervollkommensten Wesens müsse unter anderen Eigenschaften das Dasein selbst enthalten sein. Denn gesetzt, diese Eigenschaft sei in jenem Begriffe nicht enthalten, so wäre in eben diesem Punkte der Begriff selbst defect, also nicht der Begriff des vollkommensten Wesens. Entweder also existirt dieses Wesen, oder es giebt von ihm auch nicht einmal einen Begriff.***

* Ebendaselbst. Abschn. 3. S. 451—456.

** Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763). Vgl. oben Buch I. Cap. V. S. 184 flgd.

*** Vgl. Renat. Cartes. Meditationes de prima phil.

Wenn die Existenz zu den Merkmalen eines Begriffs gehört, so ist der Beweis vollkommen richtig. Sein Schwerpunkt, der nervus probandi, liegt in dem Verhältniß der Existenz zum Begriff, liegt darin, ob die Existenz ein logisches Merkmal bildet oder nicht. Ist sie ein logisches Merkmal, so folgt sie unmittelbar aus dem Begriff durch dessen bloße Zergliederung, so ist der ontologische Beweis nichts anderes als ein analytisches Urtheil, als ein unmittelbarer Verstandesschluß.

Die Frage ist leicht zu entscheiden. Sie ist in dieser Fassung von Kant schon zweimal entschieden worden, in jener früheren Schrift und in den „Postulaten des empirischen Denkens."* Wäre die Existenz ein logisches Merkmal, so müßte sie sich zu dem Begriff wie jedes andere seiner Merkmale verhalten, der Inhalt des Begriffs müßte ärmer werden, wenn ich die Existenz davon abziehe, — reicher, wenn ich sie hinzufüge. Mit andern Worten, ob ein Begriff existirt oder nicht, dieser Umstand müßte seinen Inhalt, also ihn selbst, verändern, wenn die Existenz einen Theil seines Inhalts ausmachte. Nun verändert es z. B. den Begriff eines Dreiecks gar nicht, ob ich das Dreieck blos vorstelle, oder ob es außer mir existirt. Die Merkmale, die das Dreieck zum Dreieck machen, sind in beiden Fällen vollkommen dieselben. So verhält es sich mit jedem Begriffe, mit dem Begriffe Gottes ebenso als mit dem eines Dreiecks. Es leuchtet in die Augen, daß die Existenz nicht zum Inhalte des Begriffs gehört, daß sie kein logisches Merkmal bildet, daß Existenzialsätze niemals analytische Urtheile sind, daß es also in keinem Falle, also auch nicht in dem der rationalen Theologie, einen ontologischen Schluß giebt.

Med. III. de Deo, quod existat. Med. V. In Med. V wird der ontologische Beweis in der scholastischen Weise geführt.
* S. oben Buch II. Cap. IV. No. VI. Seite 388—392.

Existenzialsätze sind allemal synthetisch. Der Begriff bleibt seinem Inhalte nach genau derselbe, ob er existirt oder nicht. Seine Existenz oder Nichtexistenz ändert nur sein Verhältniß zu unserer Erkenntniß. In dem einen Fall ist er ein Gegenstand nur unseres Denkens, in dem andern ein Gegenstand unserer Erfahrung. So bleibt der Begriff von hundert Thalern in allen seinen Merkmalen derselbe, ob ich die hundert Thaler besitze oder nicht, ob sie in meinem Vermögen existiren oder nicht existiren. Das Moment der Existenz in diesem Falle verändert nicht den Begriff der Sache, sondern den Stand meines Vermögens. Aus dem bloßen Begriff eines Dinges folgt nie die Existenz, so wenig als aus einer gedachten Summe jemals ein reales Vermögen hervorgeht. Es ist mithin schlechterdings unmöglich, das Dasein Gottes auf ontologischem Wege zu beweisen. „Es ist," so schließt Kant seine Kritik, „an dem so berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl ebensowenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Cassenbestande einige Nullen anhängen wollte." *

2. Der kosmologische Beweis.

Ontologisch läßt sich das Dasein Gottes nicht beweisen, denn es giebt von einem Begriff zur Existenz keinen Uebergang durch bloße Begriffe, also keinen syllogistischen Weg. Der kosmologische Beweis nimmt den entgegengesetzten Ausgangspunkt in dem erfahrungsmäßigen Begriff des bedingten oder zufälligen Daseins. Es existirt Etwas, das durch Anderes bedingt ist, also muß zuletzt ein Wesen dasein, das nicht mehr von anderen

* Kr. d. r. Vern. Ebendas. Abschn. 4. S. 456—464.

abhängig, sondern schlechthin unabhängig oder nothwendig existirt, und dieses nothwendige Dasein kann nur als das allerrealste d. h. höchste Wesen oder Gott begriffen werden. Das ist kurz gefaßt der Gang des kosmologischen Beweises, den Leibnitz den Beweis a contingentia mundi genannt hat.

Diese Beweisführung hat gleichsam zwei Stationen oder Haltpunkte. Zuerst wird von dem zufälligen Dasein auf das schlechthin nothwendige, dann von diesem auf das allerrealste oder höchste Wesen geschlossen.

Untersuchen wir den Weg der Schlußfolgerungen im Einzelnen; jeder Schritt, den der kosmologische Beweis macht, ist eine dialektische Anmaßung; auf jedem Schritte versinkt dieser Beweis in's Bodenlose. Er schließt zuerst von dem zufälligen Dasein auf ein schlechthin nothwendiges, von dem bedingten auf ein unbedingtes. In der Erfahrung ist nur bedingtes Dasein gegeben. Also er schließt von einem gegebenen Dasein auf ein nicht gegebenes, auf ein solches, das nie gegeben sein kann. Dieser Schluß ist unmöglich; das Dasein, worauf er zielt, ist kein erreichbares Object, sondern eine Idee; dieses Dasein ist nie durch Erfahrung, sondern durch bloße Vernunft gegeben. So ist der kosmologische Beweis auf seinem ersten Schritt durch den Schein beirrt, der ihm als ein objectives Dasein vorspiegelt, was nur Idee oder Vernunftbegriff sein kann. Das ist seine erste dialektische Anmaßung.

Warum behauptet er die Existenz eines nothwendigen Wesens? Weil sonst eine unendliche Reihe von Bedingungen gegeben wäre, und weil eine solche unendliche Reihe unmöglich ist. Wer sagt ihm, daß sie unmöglich sei? Womit will man diese Unmöglichkeit beweisen? Widerspricht etwa der unendlichen Reihe von Bedingungen die Erfahrung? Im Gegentheil, sie entspricht diesen Bedingungen; wenigstens ist unter dem empirischen Gesichtspunkt die Reihe der natürlichen Bedingungen niemals vollendet. Freilich

ist damit der dogmatische Ausspruch nicht gerechtfertigt, daß die Reihe an sich unendlich sei. Es ist unmöglich, die Unendlichkeit jener Reihe dogmatisch zu behaupten. Es ist eben so unmöglich, dieselbe zu verneinen. Wenn man die Unendlichkeit der Reihe zuerst dogmatisch annimmt, um sie dann dogmatisch zu verneinen, so hat man zwei Irrthümer in einem Zuge begangen. Jene Behauptung war der Irrthum in den Antithesen unserer Antinomien, diese Verneinung der Irrthum in den Thesen. Das ist in der kosmologischen Beweisführung die zweite dialektische Anmaßung.

Und gesetzt, die Reihe der Bedingungen könnte vollendet werden, so dürfte diese Vollendung doch niemals durch ein Wesen geschehen, das ganz außerhalb der Reihe selbst liegt. Der kosmologische Beweis hat kein Recht, die Reihe der natürlichen Bedingungen willkürlich zu vollenden. Und die Vollendung, die er macht, ist unter allen Umständen unmöglich; sie ist falsch, denn sie vollendet die Reihe nicht, von der jenes nothwendige Wesen durch eine unübersteigliche Kluft getrennt ist. Das ist die dritte dialektische Anmaßung.

Endlich, wenn wir den kosmologischen Beweis bis zu seiner ersten Station gelangen lassen, wie macht er den Weg zur zweiten? Wie schließt er von dem nothwendigen Wesen auf das allerrealste? Da das nothwendige Wesen doch nicht in der Erfahrung existirt, woher beweist er seine Existenz? Er beweist, daß jenes nothwendige Wesen, von dem alle übrigen abhängen, alle Bedingungen des Daseins, d. h. alle Realitäten, in sich begreifen müsse, also auch die Existenz. Er beweist von dem nothwendigen Wesen, es sei das allerrealste und darum ein wirkliches Dasein. Also er beweist schließlich die Existenz aus dem Begriff des allerrealsten Wesens, d. h. er beweist sie ontologisch; er macht diesen falschen Schluß, ohne es zu wissen; er mündet in den ontologischen Beweis, während er glaubt, noch mit dem

kosmologischen Strome zu segeln. Diese „ignoratio elenchi“ ist seine vierte dialektische Anmaßung. Und so ist die ganze kosmologische Beweisführung, nachdem wir sie zergliedert und mit dem Mikroskop der Kritik untersucht haben, „ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen,“ die sich darin verbergen.*

3. Der physikotheologische Beweis.

Es ist bereits einleuchtend, daß es von dem Dasein Gottes keine empirische Beweisführung giebt. Der physikotheologische Beweis schließt von der Ordnung und zweckmäßigen Einrichtung der natürlichen Dinge auf das Dasein Gottes. Er geht aus von einer bestimmten Erfahrung, und ist in dieser Rücksicht seinem Princip nach empirisch. Er schließt von der Welt auf Gott, und ist in dieser Rücksicht seinem Gange nach kosmologisch. Was überhaupt die empirischen Beweise nicht vermögen, wird auch dieser nicht können. Was dem kosmologischen Beweise fehlschlug, wird ebendeshalb auch dem physikotheologischen nicht gelingen.

Indessen hat dieser Beweis vor dem kosmologischen den Vorzug, daß er eine erhebende Naturbetrachtung zum Ausgangspunkte nimmt. Die Schönheit, Harmonie und Ordnung der Natur ist eine Erfahrung, die dem menschlichen Herzen wohlthut, in der wir mit gehobener Stimmung gern verweilen. Diese Erfahrung ist freilich mehr ästhetischer und religiöser als wissenschaftlicher Natur. Der physikotheologische Beweis hat vor allen übrigen Beweistheorien diese ästhetische und religiöse Mitgift voraus, die ihm von jeher die Herzen gewonnen hat und für immer die Achtung der Welt sichert. Aber die Erhebung des Gemüths ist noch nicht die Ueberzeugung des Verstandes. Wir

* Ebendaselbst. Abschn. 5. S. 464—475.

reden jetzt nicht von seiner erhebenden, sondern von seiner überzeugenden Kraft, die mit dem Maße der nüchternen Kritik geschätzt sein will.

Verfolgen wir also den Gang des Beweises in seinen einzelnen Stadien. Er beginnt mit der Erfahrungsthatsache einer zweckmäßigen Ordnung, in der die natürlichen Dinge miteinander übereinstimmen und planmäßig verknüpft sind. Diese Ordnungen sind nicht aus den mechanischen Ursachen der Natur, also nicht aus den Dingen selbst zu erklären; sie sind den Dingen zufällig und setzen ein von der Welt verschiedenes, ordnendes Wesen voraus, das sie hervorbringt. Dieses ordnende Wesen kann keine blinde Macht, sondern muß intelligent, Verstand und Wille, mit einem Worte Geist sein; und wie die Ordnungen der Natur einmüthig sind, so kann jener weltordnende Geist auch nur als einer gedacht werden, d. h. als die höchste Weltursache oder als Gott.

Räumen wir zunächst ein, der so geführte Beweis sei unwidersprechlich, so hat er in diesem günstigsten Falle nichts weiter mehr bewiesen als das Dasein eines weltordnenden Geistes; er hat das Dasein eines Weltbildners oder Weltbaumeisters, nicht eines Weltschöpfers bewiesen, also weniger, als er beweisen sollte. Er hat im günstigsten Falle seine Aufgabe nicht gelöst. Die Richtigkeit eingeräumt, so ist der physikotheologische Beweis zu eng. Sein Gott ist nur ein formgebendes, kein schaffendes Princip.

Aber der Beweis selbst ist in keinem Punkte stichhaltig. Gesetzt ein solches formgebendes Princip sei nothwendig zur Erklärung der Dinge, warum muß dieses Princip nur ein Wesen und ein intelligentes sein? Warum kann die Natur nicht selbst mit blind wirkenden Kräften diese Ordnungen hervorbringen? Sie kann es so wenig, sagt der physikotheologische Beweis, als unsre Häuser, Schiffe, Uhren u. s. f. sich selbst

gemacht haben. Diese Werke beweisen deutlich die bildende Hand des Künstlers, der sie zusammengefügt. Die Natur ist ein Kunstwerk, das auf einen Künstler außer sich hinweist, ganz ähnlich wie die menschlichen Kunstwerke. Es ist also die Aehnlichkeit oder Analogie der menschlichen und natürlichen Werke, die den Schluß macht von den Ordnungen der Natur auf die Einheit und Intelligenz ihres Urhebers. Ein Schluß durch Analogie giebt strenggenommen im günstigsten Fall nur Wahrscheinlichkeit; er macht die Sache wahrscheinlich, aber nicht gewiß.

Man darf von der Wirkung auf die Ursache schließen, und zwar auf eine der Wirkung proportionale Ursache. Der physikotheologische Beweis will behaupten, daß zu den absichtsvollen Wirkungen in der Natur Gott allein die proportionale Ursache bildet. Nur eine mit Weisheit verbundene Macht, die zugleich einzig ist, sei im Stande, diese Werke hervorzubringen. Wer will aber in diesem Fall die Proportion messen zwischen Ursache und Wirkung? Wer will bestimmen, wie groß die Macht und Weisheit jener weltordnenden Ursache sein müsse, damit sie den vorhandenen Wirkungen entspreche? Denn zu sagen, daß sie sehr groß und über alles menschliche Vermögen erhaben sein müsse, wäre ein ganz unbestimmter und nichtssagender Ausdruck. Will man aber jene Ursache vollkommen und genau bestimmen als einen Inbegriff aller Realitäten, als die absolute Allmacht und Weisheit, so ist diese so bestimmte Ursache dem natürlichen Schauplatze ihrer Wirkungen dergestalt entrückt, daß von einer Proportion zwischen beiden, von einer Einsicht in diese Proportion nicht mehr die Rede sein kann.

Um also das Dasein eines Weltschöpfers zu beweisen, dazu reicht der physikotheologische Beweis in keinem Falle aus. Er könnte, wenn Alles gut geht, höchstens das Dasein eines Weltbildners beweisen. Dieses Dasein zu beweisen, schließt er nach einer Analogie, deren Beweiskraft unter allen Umständen nur

bis zur Wahrscheinlichkeit reicht, die aber in unserem Falle auch diese Beweiskraft entbehrt, weil sie eine Ursache setzt ohne alles Verhältniß zur Wirkung, ohne jede mögliche Einsicht in dieses Verhältniß.

Es bleibt also dem physikotheologischen Beweise nichts übrig, als von der zufälligen Thatsache der natürlichen Ordnung in den Dingen auf eine letzte nothwendige Ursache zu schließen. Daß in der That eine solche Ordnung existirt, ist keineswegs bewiesen, sondern nur angenommen; es ist keine wissenschaftliche, sondern eine ästhetische Erfahrung, die keine logische Beweiskraft hat. Zugegeben, jene Ordnung existire, die Dinge in der Natur seien überall zu zweckmäßiger Uebereinstimmung mit einander verknüpft, warum könnte diese Harmonie nicht aus der natürlichen Anlage der Dinge selbst hervorgegangen sein, warum muß sie durchaus als eine den Dingen selbst zufällige gelten? Weder ist die Thatsache der Uebereinstimmung noch ist die Zufälligkeit dieser Thatsache bewiesen. Diese beiden ersten Ausgangspunkte des physikotheologischen Beweises sind unbewiesene und unbeweisbare Annahmen. Lassen wir sie gelten, so ist von hier an unser Argument nichts Anderes als ein Schluß vom zufälligen Dasein auf ein schlechthin nothwendiges, d. h. nichts Anderes, als der kosmologische Beweis, den wir kennen gelernt und in den ontologischen haben einmünden sehen.

In Absicht auf das menschliche Gemüth ist der physikotheologische Beweis von allen der einflußreichste und stärkste; in wissenschaftlicher Rücksicht ist er von allen der schwächste und am wenigsten vermögend, denn er theilt alle Gebrechen der kosmologischen und ontologischen Beweisführung und hat außerdem noch seine eigenthümlichen Mängel.

Nachdem Kant den ontologischen Beweis widerlegt hat, führt er auf ihn den kosmologischen zurück und auf beide den physikotheologischen. Also hat er bewiesen, daß vom Dasein

Gottes keinerlei logische Beweisart möglich ist, daß es mit einem Worte keine rationale Theologie giebt. Damit ist die letzte Aufgabe der transscendentalen Dialektik gelöst und das eigentliche Geschäft der Kritik vollendet.*

III. Kritik der gesammten Theologie.

1. Deismus und Theismus.

Doch steht der rationalen Theologie noch ein Ausweg offen, den die Kritik an dieser Stelle nicht verfolgt, aber bemerkt und bezeichnet. Sie hat bewiesen, daß es keine rationale Theologie giebt aus theoretischen Gründen; es könnte sein, daß sie aus praktischen Gründen möglich wäre. Wenn die Theologie überhaupt die Erkenntniß Gottes zum Ziel hat, so sind zu diesem Ziele zwei Wege denkbar: der eine durch übernatürliche Offenbarung, der andere durch die menschliche Vernunft. Den ersten Weg nimmt die geoffenbarte Theologie, den zweiten die rationale. Wir reden hier nur von der zweiten. Die menschliche Vernunft selbst kann die Erkenntniß Gottes auf doppelte Weise versuchen: entweder schöpft sie dieselbe aus bloßen Begriffen oder aus der Betrachtung der Natur und Menschenwelt. Im ersten Fall ist die rationale Theologie transscendental, im zweiten natürlich. Die reinen Begriffe, aus denen die Erkenntniß Gottes geschöpft wird, sind entweder der Begriff des allerrealsten Wesens oder der Begriff der Welt als eines zufälligen Daseins, dessen Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen sein muß. Im ersten Fall nennt Kant die transscendentale Theologie „Ontotheologie", im zweiten „Kosmotheologie". Denn auch der Begriff der Welt im Ganzen, als eines zufälligen Daseins, ist nicht aus der Naturbetrachtung geschöpft, sondern ein bloßer von der Vernunft gemachter Begriff.

* Ebendaselbst. Abschn. 6. S. 475—482.

Welchen von beiden Begriffen man der Erkenntniß Gottes zu Grunde lege, so wird in beiden Fällen Gott nur erkannt als die oberste Weltursache, als das höchste Wesen. Diesen Gottesbegriff nennt Kant Deismus.

Dagegen die natürliche Theologie schöpft ihre Erkenntniß Gottes nicht aus dem bloßen Weltbegriff, sondern aus der Betrachtung der Natur- und Weltordnung, die keineswegs ein bloßer Begriff ist. Die Ordnungen der Welt weisen hin auf einen Geist als ihren letzten Grund, d. h. auf Gott, nicht blos als Weltursache, sondern als Welturheber, auf einen lebendigen, persönlichen Gott. Diesen Gottesbegriff nennt Kant Theismus. Und dieser Theismus hat einen doppelten Fall. Entweder nimmt er zu seinem Beweisgrunde die Ordnungen der Natur oder die der sittlichen Welt. Im ersten Fall bildet er die Physikotheologie, im zweiten die Moraltheologie.*

2. Theoretische und praktische Theologie.

Alle rationale Theologie ist entweder deistisch oder theistisch. Die deistische ist in allen ihren Beweisgründen, die theistische in ihren physikotheologischen von der Kritik widerlegt worden. Es bleibt also nur die theistische in ihren moralischen Beweisgründen übrig: die Moraltheologie als der letzte noch mögliche Ausweg einer rationalen Gotteserkenntniß. Nun sind die moralischen Ordnungen keine Thatsache der Natur, sondern eine That des Willens, sie sind ein Vernunftzweck, von dem man nicht sagen kann, er ist, sondern er soll sein. Was als eine gegebene Thatsache existirt, das läßt sich behaupten; was sein oder geschehen soll, das ist eine Nothwendigkeit, die man fordert. Was wir aus Behauptungen erweisen, das ist theoretisch bewiesen; was wir aus nothwendigen Forderungen ableiten,

* Ebendaselbst. Abschn. 7. S. 483. 84.

praktisch. Die Moraltheologie kann nur praktische Beweisgründe haben, während alle übrige rationale Theologie theoretisch ist, d. h. sich auf Sätze stützt, die behaupten, daß etwas ist oder geschieht. Die praktische Theologie beruht auf einem Satz, der fordert, daß etwas sein oder geschehen soll. Die Kritik hat bewiesen, daß es keine theoretische Theologie giebt. Die Frage steht offen, ob es eine praktische giebt?*

3. Die theoretische Theologie als Kritik der dogmatischen.

Die Vernunftkritik ist demnach weit entfernt, das Dasein Gottes zu verneinen; sie verneint nur unsere Erkenntniß desselben, und zwar nur die theoretische Erkenntniß. Aus logischen Gründen giebt es keine rationale Theologie als Wissenschaft, sondern nur als Kritik. Selbst dogmatisch behaupten oder bejahen in Rücksicht auf das Dasein und Wesen Gottes kann sie Nichts; sie kann nur die dogmatischen Behauptungen, welche die Vernunft wagt, untersuchen, beurtheilen, aufheben. Sie ist durchaus nicht positiv, sondern nur kritisch. Wenn es eine positive Theologie giebt, so kann diese einzig und allein die praktische sein. Wenn das Wesen Gottes auf irgend eine bejahende Weise ausgedrückt werden kann, so läßt es sich nur darstellen als Grund der moralischen Weltordnung, als moralischer Welturheber, als sittlicher Weltzweck. Dieser Begriff, der höchste, den es überhaupt giebt, ist das eigentliche Ziel, auf welches die theologischen Ideen hindeuten.

Die Kritik hat das ihrige gethan, um die rationale Theologie nach jenem Ziele hinzuwenden. Wenigstens hat sie ihr alle Wege genommen, die den Gottesbegriff unter andern als moralischen Gesichtspunkten suchen. Sie hat jede unechte Erkenntniß

* Ebendaselbst. S. 484. 85.

Gottes widerlegt und in der Grundlage aufgehoben. Sie hat gelehrt, wie Gott nicht vorgestellt werden darf. Dieses Ergebniß ist zunächst nur negativ und kann nicht anders sein. Aber es enthält den wichtigen Vortheil, dem einzig möglichen positiven Gottesbegriff, der rein moralischen Idee Raum zu machen und alle unechte Bestandtheile, die sich in unsrer Vorstellung damit vermischen können, auszuscheiden. Da es in Rücksicht auf das Dasein und Wesen Gottes überhaupt keine theoretische Beweisgründe giebt, so sind selbstverständlich die bejahenden eben so unmöglich als die verneinenden. Die verneinenden machen den dogmatischen Atheismus; die bejahenden waren entweder deistisch, oder sie begründeten einen Theismus auf menschlicher Analogie, sie führten zu einer menschenähnlichen Vorstellung von Gott, d. h. sie waren anthropomorphisch. Und darin besteht die negative Summe der Kritik, daß in theologischer Rücksicht die *atheistischen*, *deistischen* und *anthropomorphischen* Vorstellungen in gleicher Weise als falsch erkannt und damit aufgehoben sind. Was den Anthropomorphismus betrifft, so unterscheidet Kant sehr wohl den *dogmatischen* vom *symbolischen*: jener überträgt menschliche Eigenschaften auf Gott, dieser braucht menschliche Verhältnisse moralischer Art, wie z. B. das eines Vaters zu seinen Kindern, um unter diesem Bilde das Verhältniß Gottes zur Menschheit anschaulich zu machen. Hier ist die Vorstellung mit Bewußtsein symbolisch. Und diese symbolische Vorstellung bezieht sich nicht auf das Wesen Gottes an sich, sondern blos auf sein Verhältniß zur Welt.

Ueberall, wo die Kritik negativ verfährt, ist sie ein zweischneidiges Schwerdt, das die dogmatischen Lehrbegriffe, ob sie ihren Gegenstand bejahen oder verneinen, trifft und nach beiden Seiten umwirft. So wurde in der Seelenlehre der *Materialismus*, in der Kosmologie der *Naturalismus*, in Rücksicht des Gottesbegriffs der *Atheismus* und mit ihm der

Fatalismus ebenso entschieden widerlegt und umgestürzt als ihre Gegentheile.*

IV. Die kritische Bedeutung der Ideenlehre. Die Ideen als Maximen der Erkenntniß.

Es ist hier der Ort, um die gesammte Ideenlehre, wie sie jetzt beschlossen vorliegt, unter einen gemeinschaftlichen und endgiltigen Gesichtspunkt zusammenzufassen. Alle diese Ideen der Seele, der Welt, Gottes, haben denselben Ursprung, dasselbe Schicksal, dieselbe Bestimmung. Ihr Ursprung war die Vernunft als das Vermögen der Principien, ihr Schicksal jener falsche Gebrauch, den die von einem natürlichen Schein irre geleitete Vernunft von ihren Ideen macht, indem sie dieselben als Objecte möglicher Erkenntniß ansieht. Welches ist ihre wahre, gemeinschaftliche Bestimmung? Was gelten sie eigentlich für die menschliche Erkenntniß, da sie deren Gegenstände niemals sein können?

Als Objecte angesehen, erscheinen die Ideen als die Principien der Dinge, als deren absolute Einheit und System: die psychologische als das eine den inneren Erscheinungen zu Grunde liegende Subject, die kosmologische als das Weltganze, die theologische als die oberste Einheit aller Dinge oder als das höchste Wesen. Sie erscheinen in allen diesen Fällen als objective Einheit, und eben dies war jener unvermeidliche Schein, der die menschliche Vernunft zu dem Unternehmen einer Metaphysik des Uebersinnlichen verführte. Dagegen richtig angesehen, als bloße Ideen, die nicht Objecte sind und nur in unserer Vernunft existiren, verlieren sie jenen Schein objectiver Einheit. Sie werden darum nicht Hirngespinnste ohne Gehalt und Bedeutung.

* Ebendaselbst. S. 485—490. Vgl. Prolegomena Theil III. § 56. 57. 58.

Sie hören darum nicht auf, Principien zu sein, die Einheit ausdrücken und fordern. Nur sind ihre Objecte nicht die Dinge, sondern unsere Erkenntniß der Dinge. Nur bezieht die Einheit, die sie fordern, sich nicht auf das objective Dasein, sondern auf unsere Erfahrung. Sie fordern die Einheit nicht der Dinge, sondern der Erkenntniß, also eine subjective Einheit, die darum nicht weniger eine nothwendige Geltung behauptet.

Principien, deren Geltung lediglich subjectiv ist, nennt Kant Maximen. Und solche Maximen sind die Ideen, nachdem sie den falschen Schein objectiven Daseins abgelegt haben: Maximen, die sich zunächst auf unser Wissen oder auf unsere Verstandeserkenntnisse beziehen. Empirisch, wie diese Erkenntnisse sind, entbehren sie der systematischen Einheit. Es ist auch nicht möglich, daß sich die Erfahrung jemals zu einer vollkommen wissenschaftlichen Einheit systematisch abschließt. Aber das hindert nicht, daß sie unausgesetzt nach einer solchen systematischen Vollendung strebt. Diese Vollendung ist ihr nothwendiges Ziel. Setzen wir, daß die Erkenntniß dieses Ziel erreicht hätte, so wäre sie keine Erfahrung. Setzen wir, daß die Erfahrung dieses Ziel gar nicht hätte, so wäre sie keine Erkenntniß. So gewiß es empirische Erkenntniß giebt, so nothwendig ist mit ihr jenes Ziel verbunden. Und die Ideen, als Maximen genommen, bezeichnen eben dieses Ziel und richten darauf unausgesetzt unsere Erkenntniß. Sie geben der Erkenntniß keine Gesetze, wie die reinen Verstandesbegriffe, sondern nur eine Richtschnur; oder wie Kant diesen Unterschied gern ausdrückt: die Ideen sind nicht constitutive, sondern regulative Principien; was sie feststellen, ist kein Gegenstand, sondern nur Ziel, eine Aufgabe, die zur Wissenschaft als solcher gehört und dieselbe auf ihrem ganzen Wege beständig begleitet.

Die letzte Lösung dieser Aufgabe wäre das in allen seinen Theilen vollendete System der menschlichen Erkenntniß, die

vollständig entwickelte und ausgebaute Welt der Begriffe. Und dieses vollendete System könnte nichts Anderes sein, als was schon Plato in seiner Ideenwelt deutlich, wie in einer logischen Zeichnung, vorgestellt hatte: die Erkenntniß, die von den einzelnen Dingen anhebt und von den untersten Geschlechtern, durch Arten und Gattungen emporsteigt bis zu einer obersten Einheit, die gleichsam die Spitze von diesem Pyramidenbau der Wissenschaft bildet. Dieses System, in seiner Vollendung gedacht, wäre die höchste Einheit in der höchsten Mannigfaltigkeit. Die Einheit gehört der Gattung, die alle Arten und Individuen unter sich befaßt; die Mannigfaltigkeit gehört den Arten, welche als Kennzeichen und Merkmale in den Individuen enthalten sind.

1. Princip der Homogeneität.

Um jene Einheit zu erreichen, muß die Wissenschaft ihre Begriffe unausgesetzt vereinigen, das Gleichartige in ihnen suchen und denselben als höhere Gattung überordnen; sie muß nach der höchsten Vereinigung streben, nach einem Begriff von absolutem Umfang. Dieses Streben ist ein nothwendiges Regulativ der Erkenntniß. Wenn wir es in der Form eines Gesetzes ausdrücken, so ist es das logische Gesetz der Gattungen, der Homogeneität, welches verlangt, daß man die Principien nicht unnöthig vermehrt: entia praeter necessitatem non esse multiplicanda.

2. Princip der Spezification.

Um die höchste Mannigfaltigkeit zu erreichen, muß die Wissenschaft unausgesetzt ihre Begriffe unterscheiden, die spezifischen Differenzen überall aufsuchen, kein Merkmal übersehen, sich ganz in den Inhalt ihrer Begriffe vertiefen und in deren letzte Besonderseiten eingehen. Diese Unterscheidung der Begriffe giebt den Reichthum der Arten, die sich wieder in Unterarten spalten,

deren keine die unterste sein darf. Die fortgesetzte Vereinigung der Begriffe macht den Umfang und die Einheit, die fortgesetzte Unterscheidung und Theilung die Ausbreitung und den Inhalt des wissenschaftlichen Systems. Wollen wir dieses zweite Regulativ principmäßig ausdrücken, so ist es das logische Princip der Arten, das Gesetz der Spezification, welches verlangt, daß man die Verschiedenheiten in der Natur nicht leichthin übersieht und voreilig vermindert: entium varietates non temere esse minuendas.

3. Princip der Continuität (Affinität).

Von der höchsten Mannigfaltigkeit zur höchsten Einheit führt der Weg der systematischen Erkenntniß durch die unteren Geschlechter, Arten und Gattungen; zwischen beiden liegt das unendliche Reich der mittleren Artbegriffe. Nach oben zu steigen wir empor im Wege einer immer zunehmenden Einheit und Gleichartigkeit der Begriffe; nach unten steigen wir herab im Wege einer immer zunehmenden Verschiedenheit. Der Weg nach oben ist die sich zuspitzende Einheit; der Weg nach unten die sich ausbreitende Mannigfaltigkeit. Nun ist die Erfahrung, welche diesen Weg beschreibt, eine in sich zusammenhängende und continuirliche: also wird auch der Weg selbst continuirlich sein müssen, d. h. es giebt zwischen je zwei Punkten des Weges, zwischen einem höheren und niederen Artbegriffe keinen Sprung, sondern unendlich viele Mittelglieder, die allmälig von der niederen zur höheren Stufe und umgekehrt auf- und abwärts führen. Ohne diese Continuität, diese Stufenleiter der Begriffe, gäbe es gar keine systematische Ordnung, viel weniger Vollendung, unseres Wissens. Die Idee, welche unserer Erkenntniß die systematische Einheit und Vollendung aufgiebt, muß diesen continuirlichen Stufengang der Begriffe fordern als nothwendiges Bindeglied der höchsten Einheit und höchsten Mannigfaltigkeit. Sie muß fordern, daß die höchste

Gattung mit der untersten Art durch die Stufenleiter der Mittelarten zusammenhänge, daß mithin alle Begriffe, alle Arten durch dieses lebendige Band der Gemeinschaft mit einander verknüpft seien, daß die ganze Natur eine große Familie bilde, in der jedes Glied mit allen übrigen in näherem oder entfernterem Grade verwandt ist. Wenn wir dieses Regulativ grundsätzlich ausdrücken, als ob es ein Gesetz der Dinge selbst wäre, so ist es das Princip der Affinität, das Gesetz des continuirlichen Zusammenhangs der Naturformen: lex continui specierum (lex continui in natura); datur continuum formarum. Denn die Continuität in der Natur, dies stufenartige Wachsthum der Verschiedenheit, ist zugleich die durchgängige Affinität aller Erscheinungen.*

Wenn diese Weltbetrachtung eine dogmatische wäre und das System unserer Begriffe und Erkenntnisse zugleich das System der Dinge oder die objective Weltverfassung, so wäre die Welt ein continuirliches Stufenreich der Dinge, das in Gott als in seiner höchsten und absoluten Einheit gipfelt, so wäre jedes Ding ein beseeltes Wesen, so wäre die Welt ein zusammenhängendes Ganzes, so wäre Gott ihre oberste und höchste Ursache. Dann wären die psychologische, kosmologische, theologische Idee objective Realitäten, und die leibnitzische Weltbetrachtung gerechtfertigt.

Indessen diese Betrachtungsweise ist lediglich kritisch. Sie ist nicht das System der Dinge, sondern nur das unserer Erkenntnisse. Sie ist durchaus subjectiv, aber darum nicht willkürlich, sondern eine nothwendige Maxime, ein regulatives Princip unseres Wissens, das immer empirisch bleibt und darum seiner Idee nie ganz entsprechen, dieselbe nie vollkommen erreichen kann, das aber zugleich empirische Erkenntniß ist, und darum jene Idee nothwendig haben muß und sich stets nach

* Kr. d. r. Vern. Ebendaselbst. Anhang 3. tr. Dial. S. 490—508.

ihr richtet. Die Ideen beziehen sich nicht auf die Dinge, sondern nur auf unsern Verstand und Willen. Jetzt ist die Rede nur von ihrer Beziehung auf unsern Verstand. In dieser Rücksicht sind sie das Vorbild der Wissenschaft, nicht deren Gegenstand, gleichsam der Archetyp nicht der Dinge, sondern nur unserer Erkenntniß der Dinge. Das ist der Unterschied zwischen der platonischen und kantischen Ideenlehre: jene ist dogmatisch, während diese kritisch ist. Dort sind die Ideen die Begriffe und Musterbilder der Dinge, hier dagegen die Ziele und Vorbilder unserer Begriffe.

V. Die theologische Idee als wissenschaftliches Regulativ. Teleologie.

Jetzt leuchtet vollständig ein, welche Bedeutung unter dem kritischen Gesichtspunkte die theologische Idee für unsere Erkenntniß gewinnt. Sie ist nie ein Gegenstand unseres Wissens, nie ein erkennbares Object. Das war der Irrthum der rationalen Theologie von theoretischem Charakter. Aber sie bezeichnet die höchste Einheit und ist als solche der höchste Leitstern der Wissenschaft. Die Wissenschaft darf diesem Leitstern folgen, ohne darum jemals ihre empirische Grenze zu übersteigen. Sie würde diese Grenze übersteigen, sobald sie entweder Gott selbst erkennen oder aus dem Wesen Gottes die Natur der Dinge erkennen und ableiten wollte. Wenn die menschliche Vernunft Gott zu ihrem erkennbaren Object macht, so wird sie dialektisch. Wenn sie Gott zum Erklärungsgrunde der Dinge braucht und theologische Gründe vorbringt, wo sie nur physikalische aufsuchen darf, so verläßt sie den Faden der wissenschaftlichen Forschung, macht sich die Sache bequem und wird träg, so handelt sie außerdem vollkommen verkehrt, da sie zum Ausgangspunkte ihrer Erklärung nimmt, was in jedem Falle nur deren letzter und äußerster Zielpunkt sein könnte. Theologische Erklärungen in der Wissen-

schaft sind allemal das Zeugniß sowohl einer „ratio ignava“ als einer „ratio perversa.“ Wohl aber kann die Wissenschaft die Richtschnur der theologischen Idee mit den Principien der empirischen Erklärung vereinigen, denn es hindert und beeinträchtigt unsere empirische Erklärung nicht, daß wir die Dinge nur aus natürlichen Gründen herleiten und zugleich betrachten, als ob sie von einer göttlichen Intelligenz abstammten. Und da das göttliche Wesen als ein zweckthätiges, als der absolute Weltzweck selbst gedacht werden muß, so fällt hier die theologische Betrachtungsweise mit der teleologischen zusammen. Wir sehen an dieser Stelle voraus, wie die kritische Philosophie die streng physikalische (mechanische) Erklärung der Dinge mit einer teleologischen Betrachtungsweise vereinigen wird.*

VI. Summe der gesammten Kritik.

Das Geschäft der Kritik ist vollendet und ihre Ergebnisse stellen sich einfach und übersichtlich zusammen. Sie hat das Gebiet der menschlichen Vernunft, so weit sich dieselbe erkennend verhält, vollständig durchmessen und deren Vermögen nach ihren ursprünglichen Bedingungen unterschieden. Diese Vermögen waren die Sinnlichkeit, der Verstand, die Vernunft. Jedes dieser Vermögen hat in seiner ursprünglichen Natur formgebende Principien, durch deren Zusammenwirken die wissenschaftliche Erkenntniß entsteht. Diese formgebenden Principien sind die reinen Anschauungen, die reinen Verstandesbegriffe, die Ideen. Jedes dieser Principien giebt nach seinem Vermögen Einheit und Verknüpfung. Sie unterscheiden sich in dem, was sie verknüpfen. Was eines jener Vermögen verknüpft hat, ist sein eigenthümliches Product. Dieses Product wird die Aufgabe einer neuen Verknüpfung für ein anderes Vermögen der menschlichen Vernunft. So wird das

* Ebendaselbst. S. 508—532.

Product der Anschauung eine Aufgabe für den Verstand, das Product des Verstandes eine Aufgabe für die Vernunft. Die Anschauung verknüpft die sinnlichen Eindrücke und macht daraus Erscheinungen. Die Erscheinungen sind das Product unserer Anschauung, sie sind das Object unseres Verstandes. Der Verstand verknüpft die Erscheinungen und macht daraus Erkenntniß oder Erfahrung. Die Erfahrung ist das Product unseres Verstandes; sie ist das Object unserer Vernunft. Die Vernunft verknüpft die Erfahrungen und macht daraus ein Ganzes, ein wissenschaftliches System, das unaufhörlich und continuirlich fortschreitet, obwohl es sich niemals vollendet. Sinnliche Eindrücke können zu Erscheinungen nur verknüpft werden durch Raum und Zeit: das waren die formgebenden Vermögen unserer Sinnlichkeit. Erscheinungen können zu Erfahrungen nur verknüpft werden durch die Kategorien: das waren die formgebenden Vermögen unseres Verstandes. Erfahrungen können zu einem wissenschaftlichen System nur verknüpft werden durch Ideen: das waren die formgebenden oder, genauer gesagt, die zielsetzenden Vermögen unserer Vernunft.

In der Entwicklung der menschlichen Erkenntniß sind die Eindrücke und deren Verknüpfung das Erste, die Ausbildung des wissenschaftlichen Systems das Letzte. Diesen ganzen Lauf der Erkenntniß zu verfolgen und zu erklären, war die Aufgabe der Kritik.

Elftes Capitel.

Transscendentale Methodenlehre.

Uebergang zum System der reinen Vernunft.

Disciplin, Kanon, Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft.

Die Grundlage der kritischen Philosophie ist gelegt. Es wurde gefragt, unter welchen Bedingungen synthetische Erkenntniß a priori stattfinde? Erkenntniß a priori ist allgemein und nothwendig; sie ist als solche nicht durch Erfahrung, sondern blos durch reine Vernunft möglich. Synthetische Erkenntniß ist im Unterschiede von der analytischen oder blos logischen Einsicht eine wirkliche oder reale. Es wurde also gefragt, ob und unter welchen Bedingungen es eine reale Erkenntniß durch reine Vernunft giebt? Nachdem diese Bedingungen dargethan sind, bleibt der kritischen Philosophie nur eine Aufgabe übrig: das System der reinen Vernunfterkenntnisse wirklich aufzustellen, auf der entdeckten und kritisch befestigten Grundlage ein neues Lehrgebäude zu errichten. Zu diesem Lehrgebäude sind bis jetzt die Elemente oder Materialien gegeben. Bevor man es aufführt, muß man den Entwurf oder Plan desselben feststellen, gleichsam den Grundriß bestimmen, nach dem sich die Aufführung des Lehrgebäudes richten wird. Vorher handelte es sich um die Bedingungen oder Elemente, jetzt handelt es sich um die

Richtschnur oder Methode unserer reinen Vernunfterkenntniß. Die erste Aufgabe hat die „transscendentale Elementarlehre" gelöst: diese zweite zu lösen bleibt der „transscendentalen Methodenlehre" übrig. Das ist die letzte Frage der Kritik der reinen Vernunft. Ist diese Frage gelöst, so hat die kritische Philosophie nichts weiter zu thun, als das System der reinen Vernunft selbst darzustellen.

I. Die Aufgabe der Methodenlehre.

Die Methodenlehre bestimmt nicht den Inhalt der reinen Vernunfterkenntnisse, sondern nur deren Form und Zusammenhang; sie bezeichnet den Weg, den die Vernunft nehmen, die Richtschnur, die sie befolgen muß, um auf ihrer eigenen Grundlage ein haltbares und gesichertes Lehrgebäude zu errichten: sie giebt die leitenden Gesichtspunkte für den Gebrauch unserer Erkenntnißvermögen. Da nun eine unbedingte Anwendung der Erkenntnißvermögen auf alle mögliche Objecte nicht frei steht, so ist die erste Aufgabe der Methodenlehre eine doppelte: sie wird zuvörderst alle die Gesichtspunkte genau bestimmen, welche den falschen Vernunftgebrauch hindern; sie wird dann dem richtigen seine Grundsätze vorschreiben. In der ersten Rücksicht giebt sie den Inbegriff der negativen Regeln, die der Vernunft ihre natürlichen Grenzen anweisen, und deren Nutzen lediglich darin besteht, daß sie den Irrthum verhüten. In der zweiten Rücksicht giebt sie die positive Regel, welche den Charakter reiner Vernunfterkenntniß bestimmt. Die negativen Regeln zügeln und discipliniren die Vernunft in dem Gebrauch ihrer Erkenntnißvermögen, sie sind gleichsam die Warnungstafeln, welche der Speculation die verbotenen Wege bezeichnen und jede mögliche Grenzüberschreitung verhüten. Die positive Regel enthält die Grundsätze des richtigen und gültigen Vernunftgebrauchs. Darum nennt Kant die ersten die Negativlehre oder Disciplin, die andere den Kanon der

reinen Vernunft. Wenn die Methodenlehre diese beiden Punkte vollkommen erklärt und damit sowohl im negativen als positiven Verstande die Richtschnur der Vernunfterkenntniß entwickelt hat, so ist es jetzt leicht, das systematische Lehrgebäude in seinem Umfange und in seinen Theilen, d. h. in seiner ganzen „Architektonik" zu bestimmen. Und wie dieses Lehrgebäude sich auf einer durchaus neuen Grundlage errichtet, so springt hier sein Unterschied in die Augen gegenüber allen früheren Systemen der Philosophie, und damit die geschichtliche Stellung, welche die Vernunftkritik einnimmt.

Diese vier Punkte machen den Inhalt der Methodenlehre: die Disciplin, der Kanon, die Architektonik und die Geschichte der reinen Vernunft. So steht die Methodenlehre in der Mitte zwischen der Kritik und dem System der reinen Vernunft: sie enthält das Gesammtresultat der ersten und die Gesammtübersicht des zweiten, und es ist darum natürlich, daß sie Vieles wiederholt, was die Kritik ausgemacht hatte, und Vieles vorwegnimmt, was erst das folgende System ausführen und näher begründen soll. Das ist für uns ein doppelter Grund, unsere Darstellung in diesem Falle so kurz als möglich zu fassen.

II. Die Disciplin der reinen Vernunft.

1. Die dogmatische Methode.

Eine Erkenntniß der Dinge durch bloße Vernunft nennen wir dogmatisch. Jedes Erkenntnißurtheil, welches die Dinge betrifft und sich in diesem Sinne als Lehrsatz behauptet, ist ein Dogma. Nun entsteht die Frage, ob die Vernunft zu einer solchen Erkenntniß befugt ist, ob es einen dogmatischen Vernunftgebrauch giebt?

Die Vernunft enthält zwei Erkenntnißvermögen, die Sinnlichkeit und den Verstand: jene erkennt durch Anschauung, dieser durch Begriffe. Die Erkenntniß durch Anschauung ist mathe-

matisch, die Erkenntniß durch Begriffe ist philosophisch. Alle reine Vernunfturtheile, die als solche allgemein und nothwendig sind, also alle apodiktische Sätze, gründen sich entweder auf Anschauung oder auf Begriffe; sie sind im ersten Fall mathematisch, im zweiten philosophisch. Mit andern Worten: alle apodiktische Sätze sind entweder Mathemata oder Dogmata. Daß jene möglich sind, ist klar; die Frage ist, ob es diese auch sind oder nicht? Wenn sie es nicht sind, so wird die Methodenlehre als Disciplin den dogmatischen Vernunftgebrauch untersagen.

Wenn es die philosophische Erkenntniß der mathematischen gleich thun könnte, so gäbe es von den Dingen ebenso ausgemachte und nothwendige Erkenntnißurtheile als von den Größen in Raum und Zeit, und der dogmatische Vernunftgebrauch wäre gerechtfertigt. In diesem Grundirrthum hat sich die Philosophie seit Cartesius befunden, sie hat sich die Mathematik zum Vorbilde genommen und nach diesem Vorbilde ihre metaphysischen Lehrgebäude eingerichtet. Sie hat „more geometrico“ demonstrirt und sich eingebildet, dadurch der metaphysischen Erkenntniß die höchste Vollkommenheit zu geben. Kant hat den Irrthum aufgedeckt und blosgelegt. Schon vor der Kritik der reinen Vernunft war ihm der wesentliche Unterschied der beiden Wissenschaften, der Mathematik und Philosophie, ganz klar; schon in seiner akademischen Preisschrift vom Jahr 1764 hatte er der Metaphysik dargethan, daß ihre Erkenntniß unter ganz anderen Bedingungen stehe als die Mathematik, daß sie die letztere nicht zum Vorbild nehmen dürfe, ohne ihre eigenthümliche Aufgabe von vornherein zu verfehlen. Die Kritik hatte diesen Unterschied aus den Elementen der menschlichen Vernunft selbst bewiesen. Sinnlichkeit und Verstand sind ihrer Natur nach verschieden, jene ist anschauend, dieser denkend. Die Begriffe der Mathematik sind durchaus anschaulich, was die philosophischen schlechterdings gar nicht sind. Die Mathematik kann und muß ihre Begriffe

construiren, was der Philosophie unmöglich ist: sie kann die ihrigen nur denken. Sie erkennt durch bloße Begriffe, die Mathematik durch Construction der Begriffe. Weil diese ihre Begriffe construirt, d. h. in der Anschauung zusammensetzt und darstellt, darum kann sie dieselben vollkommen definiren; darum darf sie Sätze aufstellen, die unmittelbar gewiß sind, sie darf Axiome haben; darum vermag sie ihre Beweise anschaulich und vollkommen einleuchtend zu machen, sie kann demonstriren. Alle diese Befugnisse und Rechte entbehrt die Philosophie bei ihrer von der Mathematik grundverschiedenen Anlage. Sie kann keinen ihrer Begriffe in der Anschauung darstellen, keinen construiren, also fehlt ihr in Rücksicht ihrer Gegenstände die Möglichkeit der Definitionen, Axiome und Demonstrationen, d. h. Alles was die mathematische Erkenntniß apodiktisch macht.

Man könnte einwerfen, daß es ja auch Grundsätze des Verstandes gebe, daß die Kritik selbst solche Grundsätze aufgestellt und durch eine Reihe der schwierigsten Untersuchungen bewiesen habe. Oder ist der Satz, daß jede Veränderung in der Natur eine Ursache haben müsse, kein Grundsatz des reinen Verstandes? Ist dieser Satz nicht ein rein philosophischer, nicht also ein Dogma in dem geforderten Verstande? Allerdings giebt es Grundsätze der reinen Naturwissenschaft, die als solche nicht auf Anschauungen, sondern auf Begriffen beruhen; die Kritik hat es sich sehr angelegen sein lassen, diese Grundsätze zu beweisen. Aber eben darin liegt ihr Unterschied von den mathematischen Grundsätzen. Sie sind nicht, wie diese, unmittelbar gewiß; sie sind nicht Axiome, sondern, ausgenommen das Axiom der Anschauung (das die mathematische Naturlehre betrifft), Anticipationen, Analogien, Postulate. Wären sie unmittelbar gewiß, was hätten sie nöthig gehabt, erst bewiesen zu werden? Und wie wurden sie bewiesen? Wo lag in allen jenen Beweisführungen der alleinige nervus probandi? Er lag darin, daß gezeigt wurde,

jene Grundsätze seien die nothwendigen Bedingungen der Erfahrung; die Erfahrung sei unmöglich, sobald man einen jener Grundsätze verneine. Entweder es giebt gar keine Erfahrung, oder jene Grundsätze müssen gelten: das war die kritische Beweisführung, welche Kant „Deduction" nannte. Alle Grundsätze des reinen Verstandes bedürfen einer solchen Deduction, die ein Hauptgeschäft der Kritik bildet: also sind die Gegenstände worauf sich jene Grundsätze beziehen, keineswegs die Dinge, sondern einzig und allein die Erfahrung. Ihre Geltung ist mithin nicht dogmatisch, sondern blos kritisch.*

2. Die polemische Methode.

Es giebt demnach keinen dogmatischen Vernunftgebrauch, d. h. keine Vernunfterkenntniß, die sich unmittelbar auf die Dinge selbst bezieht, also keine apodiktische Sätze über das Wesen oder die Natur der Dinge. Wenn solche Sätze dennoch versucht werden, so wird sich auf der Stelle zeigen, wie wenig apodiktisch sie sind; sie finden niemals die allgemeine und unbedingte Geltung, die wahrhaft nothwendige Sätze, wie die mathematischen, jederzeit haben. Die philosophischen Dogmata rufen stets ihre Gegensätze hervor; das metaphysische Gebiet, sobald es dogmatisch bebaut wird, erfüllt sich sofort mit lauter Widersprüchen; dem bejahenden Urtheil tritt das verneinende schroff entgegen mit demselben Anspruch auf Gültigkeit, und statt einer ausgemachten und unwidersprechlichen Wissenschaft, wie die Mathematik eine solche ist und sein darf, wird die Metaphysik ein Kampfplatz entgegengesetzter Behauptungen und Systeme. Wer in diesem Kampfe für eine der entgegengesetzten Behauptungen Partei ergreift, verhält sich dogmatisch. Wer sich nicht dogmatisch ver-

* Vergl. Kritik der reinen Vernunft. Methodenlehre. I. Hauptst. I. Abschn. S. 539—556.

halten will, dem bleibt, wie es scheint, nur zweierlei übrig: entweder von beiden Behauptungen eine anzugreifen und zu widerlegen, ohne deshalb die andere zu vertheidigen, oder beide gleichmäßig zu verneinen. In dem ersten Fall verhalten wir uns polemisch, in dem zweiten skeptisch.

Da nun ein dogmatischer Vernunftgebrauch nicht erlaubt ist, so ist die Frage, ob nicht ein polemischer freisteht? Der Streit entgegengesetzter Systeme oder Dogmen ist in der Metaphysik gegeben, er ist gegeben auf dem Schauplatz der rationalen Psychologie, Kosmologie, Theologie. Zwar in der Kosmologie, wo ein natürlicher Widerstreit der reinen Vernunft mit sich selbst stattfand, sind die Gegensätze aufgelöst und damit der Schein der Antinomien zerstört worden. Hier waren die Widersprüche der Art, daß sie entweder gar nicht hervortreten durften oder sehr gut mit einander versöhnt werden konnten. Es bleibt mithin nur die Psychologie und die Theologie übrig als der offene Kampfplatz der dogmatischen Systeme. Dogmatisch sind diese beiden Wissenschaften, wenn sie apodiktische Sätze aussprechen über das Dasein und Wesen der Seele, über das Dasein und Wesen Gottes. Aber weil solche Sätze rücksichtlich solcher Objecte überhaupt nicht möglich sind, darum giebt es hier keine endgiltige Behauptung, darum wird jedes bejahende Urtheil sogleich aufgewogen durch seine entgegengesetzte Verneinung. Wenn die Psychologie das Dasein, die Unkörperlichkeit, die Unsterblichkeit der Seele bewiesen haben will, so wird auf der andern Seite mit so vielen Gründen das entschiedene Gegentheil davon behauptet. Und eben so verhält es sich mit dem Dasein Gottes, das hier aus einer Reihe natürlicher Ursachen bewiesen, und dort aus einer Reihe ebenfalls natürlicher Ursachen verneint wird. So stehen sich in der Psychologie Spiritualismus und Materialismus, in der Theologie Theismus und Atheismus feindselig gegenüber.

Wenn die Vernunft in diesem Gegensatz eine Seite ent-

schieden zu der ihrigen macht, so ist sie dogmatisch. Wenn sie keine Seite vertheidigt, aber eine von beiden angreift, so ist sie polemisch. Es ist die Frage, ob die wohl disciplinirte Vernunft polemisch sein darf?

Aus wissenschaftlichen Gründen läßt sich das Dasein der Seele und das Dasein Gottes niemals beweisen. Ebenso wenig können aus wissenschaftlichen Gründen beide verneint werden. Bejahung und Verneinung sind hier gleich dogmatisch. Darum fordert die Disciplin der Vernunft, daß sich diese von beiden gleich fern halte. Indessen fällt ein moralisches Interesse der Vernunft, das von der Wissenschaft ganz unabhängig ist, für den Spiritualismus und Theismus in die Wagschale. Kann auch die Vernunft weder die Unsterblichkeit der Seele noch das Dasein Gottes beweisen, so ist sie doch unwillkürlich genöthigt, beide zu behaupten; wenn sie daher sich polemisch verhält, so wird die Zielscheibe ihrer Angriffe der Materialismus und Atheismus sein. Giebt es gegen diese einen richtigen polemischen Vernunftgebrauch?

Diese Polemik kann nur den Gegner widerlegen und entwaffnen, nicht die eigne Sache vertheidigen wollen. Diese Vertheidigung wäre sogleich dogmatisch. Sie darf die wissenschaftlichen Gründe des Gegners nur wissenschaftlich widerlegen, nicht etwa auf das moralische Interesse an dem entgegengesetzten System sich berufen, noch weniger dieses moralische Interesse gegen den Andern feindselig richten. Moralische Gründe beweisen wissenschaftlich Nichts. Die Polemik ist grundfalsch, sobald sie moralisch wird, sobald sie gegen die wissenschaftlichen Gründe des Gegners moralische aufbietet. Und sie überschreitet mit der Grenze der Vernunft zugleich jede Grenze eines erlaubten Streites, wenn sie sich so weit verwirrt, daß sie, statt die Gründe des Gegners wissenschaftlich zu widerlegen, die Person desselben moralisch angreift. Diese Gefahr liegt gerade in dem

gegebenen Fall sehr nahe. Das moralische Interesse, das unsere Vernunft an der Unsterblichkeit der Seele und dem Dasein Gottes nimmt, hängt mit den Lehren der Religion, diese mit dem öffentlichen Glauben und dadurch mit dem Gemeinwesen so genau zusammen, daß es ein sehr leichtes Spiel ist, den Gegner als unmoralisch, religionsfeindlich, staatsgefährlich darzustellen und ihn zu verderben, statt ihn zu widerlegen. Bei einer solchen Polemik, wenn Alles nach Wunsch geht, kann der Gegner sein bürgerliches Wohl verlieren, aber die Vernunft kann nichts dabei gewinnen. Und was gewinnt sie bei dem wissenschaftlichen Streit? Wenigstens so viel, daß der Gegner, der für sein Dogma keine moralische und populäre Gründe aufzubieten hat, um so mehr bemüht sein muß, wissenschaftliche Gründe noch unbekannter Art aufzusuchen und, da ihm alles Ansehen der Autorität fehlt, sich mit dem größten Scharfsinn zu waffnen. Dabei aber kann die Vernunft nur gewinnen. Man kann vollkommen überzeugt sein, daß es dem Materialisten und Atheisten niemals gelingen wird, seine Sache zu beweisen, und kann doch sehr begierig sein, die Gründe zu hören, die er vorbringt. Sehr gut sagt Kant: „wenn ich höre, daß ein nicht gemeiner Kopf die Freiheit des menschlichen Willens, die Hoffnung eines künftigen Lebens und das Dasein Gottes wegdemonstrirt haben solle, so bin ich begierig, das Buch zu lesen, denn ich erwarte von seinem Talent, daß er meine Einsichten weiter bringen werde. — Den dogmatischen Vertheidiger der guten Sache gegen diesen Feind würde ich gar nicht lesen, weil ich zum voraus weiß, daß er nur darum die Scheingründe des Andern angreifen werde, um seinen eigenen Eingang zu verschaffen, überdem ein alltäglicher Schein doch nicht so viel Stoff zu neuen Bemerkungen giebt, als ein befremdlicher und sinnreich ausgedachter.“* Und in Rücksicht der beliebten Ge-

* Ebendaselbst. II. Abschn. S. 566.

fährlichkeit des Gegners erklärt Kant: „Nichts ist natürlicher, nichts billiger, als die Entschließung, die ihr deshalb zu nehmen habt. Laßt diese Leute nur machen; wenn sie Talent, wenn sie tiefe und neue Nachforschung, mit einem Worte, wenn sie nur Vernunft zeigen, so gewinnt jederzeit die Vernunft. Wenn ihr andere Mittel ergreift, als die einer zwangslosen Vernunft, wenn ihr über Hochverrath schreiet, das gemeine Wesen, das sich auf so subtile Bearbeitungen gar nicht versteht, gleichsam als zum Feuerlöschen zusammenruft, so macht ihr euch lächerlich, denn es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig ausfallen müsse. Ueberdem wird die Vernunft schon von selbst durch Vernunft so wohl gebändigt und in Schranken gehalten, daß ihr gar nicht nöthig habt, Schaarwachen aufzubieten, um demjenigen Theile, dessen besorgliche Obermacht euch gefährlich scheint, bürgerlichen Widerstand entgegenzusetzen.“ *

Die vernunftgemäße Polemik hält sich in den richtigen Grenzen, wenn sie in dem Streit der dogmatischen Ansichten nicht Partei nimmt, sondern sich darauf beschränkt, die wissenschaftlichen Beweisgründe des Gegners wissenschaftlich zu entkräften. Aber ein solches Verhalten können wir kaum mehr Polemik nennen: es ist nicht polemisch, sondern kritisch. Ich soll für keine der entgegengesetzten Ansichten, für kein philosophisches Dogma Partei nehmen, also ist auch keines von beiden meine Gegenpartei, also kann ich auch zu keinem mich im eigentlichen Sinne polemisch verhalten. Polemik ist Krieg. Und Krieg ist nur möglich zwischen feindlichen Parteien, von denen die eine zuletzt den Sieg haben will und soll. Wenn aber zwei Parteien einander so entgegengesetzt sind, daß ein wirklicher,

* Ebendaselbst. S. 56 u. 62.

dauernder Sieg weder auf der einen noch auf der andern Seite jemals stattfinden kann, so ist unter solchen Umständen kein entscheidender sondern nur ein endloser Krieg, wie im Naturzustande, möglich.

Und so verhält sich die Sache in der dogmatischen Philosophie. Die entgegengesetzten Systeme können keines das andere widerlegen; keines kann über das andere den Sieg davontragen, wenigstens nicht mit dem Rechte der Vernunft. Wenn aber der Kampf der Systeme niemals zum Siege führt, so bleibt nur ein endloser Krieg übrig, jener feindselige Naturzustand, in dem das Recht des Stärksten gilt, also nicht das Recht dauernd, sondern die Faust zeitweilig die Sache entscheidet. Daher wird in dem gegebenen Falle der Sieg auf der einen und die Niederlage auf der andern Seite allemal durch das Ansehen einer äußern Macht herbeigeführt, die andere Gewichte als Vernunftgründe in die Wagschale wirft. Wer eine solche Macht für sich hat, ist dann der Stärkste im Kampf und behandelt den Gegner nach dem Naturrecht der Gewalt.

Es ist also klar, daß es auch einen polemischen Vernunftgebrauch im Grunde nicht giebt, deßhalb nicht, weil alle Polemik zuletzt wieder auf Dogmatik hinausläuft. Vielmehr ist jener Kampf der Systeme, richtig und unparteiisch angesehen, ein Kampf um Vernunftrechte, also ein Rechtsstreit, der nur durch eine genaue Untersuchung und einen darauf gegründeten Rechtsspruch, d. h. richterlich oder kritisch, entschieden sein will. Die Streitenden können mit einander nicht Krieg, sondern nur Proceß führen: die letzte Entscheidung ist kein Sieg, sondern eine Sentenz. Also keine Polemik, sondern Kritik! Und da das kritische Verhalten der Vernunft schlechterdings nothwendig ist, müssen auch alle Bedingungen freistehen, unter denen allein Kritik geübt werden kann, d. h. der ungehinderte Ideenverkehr, der nur möglich ist in der öffentlichen Mittheilung der Gedanken.

3. Die skeptische Methode.

Wenn es nun weder einen dogmatischen noch polemischen Vernunftgebrauch giebt, so möchte es als das vernunftgemäße Verhalten in dem Streit der dogmatischen Systeme erscheinen, daß die Vernunft für und gegen keines von beiden Partei ergreife, daß sie sich gleichmäßig und gleichgiltig von beiden abwende, daß sie, um in der Kriegssprache zu reden, den Grundsatz der Neutralität annehme, oder allen dogmatischen Ansichten gegenüber den skeptischen Standpunkt behaupte. Der skeptische Gesichtspunkt verneint alle Vernunfterkenntniß und setzt an die Stelle der eingebildeten und vermeintlichen Wissenschaft der Dinge die Ueberzeugung unserer Unwissenheit. Aber worauf stützt sich diese Ueberzeugung des Skeptikers? Aus welchen Gründen will er die Unwissenheit der menschlichen Vernunft erkannt und bewiesen haben? Entweder aus Gründen der Erfahrung oder aus Gründen der reinen Vernunft. Entweder ist seine Ueberzeugung empirisch oder rationell. Im ersten Fall ist sie bloße Wahrnehmung, im zweiten ist sie wirkliche Wissenschaft. Setzen wir den ersten Fall, der in der That beim Skeptiker stattfindet, so ruht der Skepticismus auf keinem allgemeinen und nothwendigen Grunde, auf keinem Princip, so ist er ein bloßer Erfahrungssatz, der unsicher und ungewiß, wie alle empirische Sätze, selbst wieder dem Zweifel verfällt und sich damit auflöst. Ist aber die skeptische Ueberzeugung aus der Einsicht in die Natur der menschlichen Vernunft geschöpft, also aus Principien begründet, so ist sie eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft, eine wirkliche Erkenntniß, und als solche nicht skeptisch, sondern kritisch. Entweder also ist der Skepticismus unwissenschaftlich und darum unbegründet, oder wenn er wissenschaftlich ist, so ist es nicht mehr der skeptische, sondern kritische Gesichtspunkt.*

* Ebendaselbst. S. 568—577.

4. Die skeptische und kritische Methode.

Man kann sich diesen Unterschied des skeptischen und kritischen Standpunktes durch folgenden Vergleich sehr augenscheinlich machen. Beide behaupten, daß die menschliche Vernunft begrenzt sei; diese Grenzen begründet der eine durch die Erfahrung, der andere durch die Natur der Vernunft selbst. So ist unter allen Bedingungen unser sinnlicher Gesichtskreis beschränkt; unser jedesmaliger Horizont umfaßt immer nur einen sehr kleinen Theil der Erdoberfläche. Wenn es sich nun darum handelt, die Grenzen des menschlichen Horizontes zu rechtfertigen, so sind zwei Erklärungen denkbar. Die eine ist rein empirisch, die andere dagegen geographisch. Jene erklärt die Grenzen des Horizontes aus der Erfahrung, die uns täglich überzeugt, daß unsere Gesichtsgrenze nicht auch zugleich die Erdgrenze ist, daß jenseits des äußersten Horizontes sich die Erde weiter ausbreitet. Sie würde sich weiter ausbreiten, auch wenn ihre Oberfläche ein ebener Kreis wäre. Und die sinnliche Erfahrung zeigt uns beides, die Grenze unseres Horizontes so gut als den ebenen Erdkreis. Dagegen der Geograph erklärt uns die nothwendige Begrenzung des Gesichtskreises aus der Natur der Erde, aus deren Kugelgestalt, auf deren Oberfläche wir einen Punkt einnehmen. Die empirische Erklärung zeigt uns nur die Grenze unserer jedesmaligen Erdkunde, die geographische dagegen die Grenze der Erde und der Erdbeschreibung überhaupt. Wie sich der Empiriker und der Geograph zu der Erklärung des menschlichen Horizontes verhalten, so verhält sich der skeptische und kritische Philosoph zu der Erklärung der menschlichen Erkenntniß. Der kritische Philosoph ist der Vernunftgeograph. Er kennt den Durchmesser der Vernunft, deren Umfang und Grenzen, während der skeptische nur auf ihre äußeren Schranken achtet und von ihrer wahren Verfassung so wenig Einsicht hat, als jener Empiriker, der die

Grenzen des Horizontes blos aus der sinnlichen Erfahrung zu erklären weiß, ohne Einsicht von der Kugelgestalt der Erde.

Daß unser Horizont in allen Fällen begrenzt ist, darin stimmen die empirische Wahrnehmung und die geographische Wissenschaft überein, aber ihre Erklärungsgründe sind verschieden. So können auch der skeptische und kritische Philosoph in einer Behauptung zusammentreffen, die sie in ganz verschiedenem Geiste aussprechen. Man vergleiche Kant mit Hume, den er selbst als den „geistreichsten unter allen Skeptikern" bezeichnet. Bei beiden gilt die Causalität als ein Begriff, der nur empirische, nie metaphysische Geltung hat. Aber der skeptische Philosoph läßt den Begriff der Causalität durch Erfahrung gemacht werden, der kritische dagegen die Erfahrung durch diesen Begriff.

Die skeptische Methode ist der dogmatischen entgegengesetzt, und in diesem Gegensatze liegt ihre Bedeutung. Aber sie verneint die dogmatische nur, um die kritische vorzubereiten; sie bildet den Durchgangspunkt von der einen zur andern. Wenn also die Vernunft sich selbst richtig erkannt hat, so darf sie sich weder dogmatisch noch polemisch noch skeptisch, sondern nur kritisch verhalten.

5. Die Hypothesen der reinen Vernunft.

Das dogmatische Verfahren ist von der philosophischen Erkenntniß ausgeschlossen. Es ist der Vernunft nach dem Maße ihrer Vermögen nicht erlaubt, über die Natur der Dinge Urtheile von unbedingter Geltung zu fällen. Wenn aber die Vernunft aus eigener Machtvollkommenheit nicht apodiktisch urtheilen darf, so wird sie vielleicht hypothetisch urtheilen dürfen. Wenn von ihren Sätzen keiner unbedingt oder unmittelbar gewiß ist, so werden diese Sätze bewiesen sein wollen und beweisbar sein müssen. Welches also sind die vernunftgemäßen Hypothesen, die vernunftgemäßen Beweise? Oder welcher Art müssen die Hypothesen

und die Beweise der reinen Vernunft sein, wenn sie dem kritischen Gesichtspunkt nicht widersprechen sollen? Diese beiden Fragen sind noch übrig, um den wissenschaftlichen Vernunftgebrauch vollkommen zu bestimmen und seine Richtschnur in ihrer ganzen Ausdehnung zu enwickeln.

Eine wissenschaftliche Hypothese ist eine Annahme, gemacht zur Erklärung einer Thatsache. Als Annahme macht sie nur Anspruch auf eine vorläufige und bedingte Geltung. Wir verlangen von der Hypothese nicht, daß sie feststehe, sondern nur daß sie möglich und brauchbar sei. Diese beiden Merkmale entscheiden über ihre Zulässigkeit. Sie ist möglich, wenn der Gegenstand, den sie setzt oder annimmt, unter die wirklichen Erscheinungen gehört oder gehören kann. Jede Hypothese, die von etwas ausgeht, das selbst niemals Gegenstand der Wissenschaft sein kann (also von einem unmöglichen Gegenstand), ist selbst unmöglich und wissenschaftlich vollkommen werthlos. Sie ist brauchbar, wenn sie erklärt was sie erklären will, wenn sie also in Absicht auf die fragliche Thatsache deren zulänglichen Erklärungsgrund ausmacht. Sie ist nicht zulänglich und darum nicht brauchbar, wenn sie die fragliche Thatsache entweder nicht oder nicht vollständig erklärt, und noch andere Hypothesen gleichsam als Hilfstruppen annehmen muß. Wir erklären z. B. die zweckmäßigen Ordnungen in der Welt durch die Annahme einer zweckthätigen Weltursache. Nun zeigen sich in der Welt so viele Abweichungen von der Ordnung, so viele Unregelmäßigkeiten, so viele Uebel. Es ist eine neue Hypothese nöthig, die Uebel in der Welt zu erklären; also war die erste Annahme nicht ausreichend.

Wissenschaftliche Objecte sind allemal empirische. Was nicht Erscheinung ist oder sein kann, ist eben deßhalb nicht Object wissenschaftlicher Erkenntniß, darf eben deshalb niemals Inhalt einer möglichen Hypothese sein. Ideen sind darum niemals wissenschaftliche Erklärungsgründe, sie dürfen als solche auch nicht

angenommen werden, auch nicht hypothetisch gelten. Mit andern Worten: wissenschaftliche Hypothesen dürfen nicht transscendental oder hyperphysisch sein. In der Naturwissenschaft giebt es keine Berufung auf die höchste Instanz, auf die göttliche Allmacht und Weisheit.

Nur in der Widerlegung eines philosophischen Dogmas, welches selbst auf unmöglichen Annahmen beruht, haben solche transscendentale Hypothesen einen begrenzten Spielraum. Sie sind hier erlaubte Kriegswaffen gegen die Anmaßungen auf der andern Seite. Ich setze den Fall, der Materialist leugne die geistige und unkörperliche Natur der Seele, indem er sich auf ihre Abhängigkeit von den körperlichen Organen beruft, so darf man ihm die Hypothese einwerfen, ob nicht dieses ganze Sinnenleben der Seele nur eine Vorstufe und Vorbedingung ihres geistigen Lebens sei? Oder er leugnet die Unsterblichkeit der Seele und beruft sich auf den zeitlichen Anfang des Lebens, der durch so viele zufällige Umstände bedingt sei, so darf man die Hypothese aufbieten, ob das Leben überhaupt einen Anfang habe, ob es nicht ewig, „eigentlich nur intelligibel sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen, und weder durch Geburt angefangen habe noch durch Tod geendigt werde: daß dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung, d. h. eine sinnliche Vorstellung von dem rein geistigen Leben, und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild sei, welches unserer jetzigen Erkenntnißart vorschwebt, und wie ein Traum an sich keine objective Realität habe; daß wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit welcher unsre einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe noch durch den Leibestod aufhören werde u. s. w.“* Darf ich einen Augenblick von dem Ort

* Ebendaselbst. I. Hptst. III. Abschn. S. 577 flgd. Vgl. S. 584

absehen, an dem Kant diese Hypothese vorbringt, so ist ihr Inhalt mit den tiefsten Gedanken unseres Philosophen näher verwandt, als man glaubt, denn sie hängt genau zusammen mit seiner Lehre vom intelligibeln Charakter.

6. Die Beweise der reinen Vernunft.

Die Vernunftsätze wollen bewiesen sein. Welches ist die Beweisführung der reinen Vernunft? Jeder Beweis fordert zu seiner Vollendung Principien. Die Principien der reinen Vernunftbeweise sind die Grundsätze des Verstandes, und zwar nur diese, wenn es sich um wissenschaftliche Beweise handelt, denn die Grundsätze der Vernunft sind blos regulativer Art und haben keine wissenschaftliche Beweiskraft. Aber die letzten logischen Beweisgründe haben ihre Geltung nicht darin, daß sie die Principien der Dinge, sondern daß sie die Principien der Erfahrung oder der Erkenntniß der Dinge sind. Alle Beweise der reinen Vernunft münden in ihre Grundsätze, und diese Grundsätze selbst werden bewiesen als die alleinigen Bedingungen der Erfahrung. Sie stehen fest, sobald gezeigt worden, daß sie allein die Erfahrung ermöglichen. Es ist also klar, daß sich alle Beweisführungen der reinen Vernunft nicht auf die Dinge, sondern blos auf die Erfahrung beziehen, d. h. sie sind nicht dogmatisch, sondern kritisch.

Sie haben nur einen einzigen Beweisgrund. Die Sache gilt, weil sie eine schlechterdings nothwendige Bedingung unserer Erfahrung bildet. Wenn sie mehr als einen Beweisgrund vorbringen, so verrathen sie, daß sie den einzigen, in dem alle Beweiskraft liegt, entbehren, daß sie falsch und sophistisch oder, wie Kant sagt, advokatisch sind. So kann man den Satz der Causalität nie dogmatisch, sondern nur kritisch beweisen. Und der Satz hat nur einen einzigen Beweisgrund. Dieser einzige

vollkommen feststellende Beweisgrund heißt: ohne Causalität giebt es keine objective Zeitbestimmung, also keine Erfahrung.

Und die Beweisführung selbst hat nur eine einzige Form: daß sie ihr Object darthut als eine nothwendige Bedingung der Erfahrung, daß sie die Erfahrung daraus ableitet. Also kann die Form der Beweisführung nie apagogisch, sondern nur ostensiv oder direct sein.*

III. Der Kanon der reinen Vernunft.

1. Die theoretische und praktische Vernunft.

Was die Erkenntniß betrifft, so giebt es keinen Vernunftsatz, kein reines Vernunfturtheil, das sich unabhängig von aller Erfahrung oder, genauer gesagt, ohne Rücksicht auf die Erfahrung behaupten darf. Nicht als ob die Grundsätze des Verstandes aus der Erfahrung abgeleitet wären, vielmehr sind sie es, die unsere Erfahrung bedingen, sie gelten in diesem Sinne vor der Erfahrung, aber sie gelten auch nur für alle Erfahrung und sind also von der letzteren nicht unabhängig. So ist die Möglichkeit der Erfahrung die kritische Richtschnur, der die wohldisciplinirte Vernunft folgt in ihren Erkenntnissen, Hypothesen, Beweisen.

Wir nennen den Inbegriff der Principien oder Grundsätze, welche den Gebrauch unserer Erkenntnißvermögen bestimmen und regeln, einen Kanon. So enthält die allgemeine Logik den Kanon für die richtige Form unserer Urtheile und Schlüsse; so geben die Grundsätze des reinen Verstandes den Kanon für unsere reale oder empirische Erkenntniß. Es giebt keine Erkenntniß der Dinge durch bloße Vernunft, d. h. keinen dogmatischen oder speculativen Vernunftgebrauch, also auch keinen Kanon, der einen solchen Gebrauch erlaubt und regelt.

Wenn also die Vernunft überhaupt im Stande ist, etwas

* Vgl. Ebendaselbst. IV. Abschn. S. 586—594.

unabhängig von aller Erfahrung und ohne alle Rücksicht auf die letztere zu behaupten, wenn sie im Stande ist, etwas apodiktisch zu setzen, so wird dieser Vernunftgebrauch in keinem Falle speculativ oder dogmatisch sein dürfen. Es wird dann einen Kanon der reinen Vernunft (im engern Sinne) geben, aber dieser Kanon wird in keiner Weise die Erkenntniß betreffen. Aller theoretische Vernunftgebrauch ist auf die Erfahrung und damit auf den Kanon des Verstandes eingeschränkt.

Nun giebt es außer dem theoretischen Vernunftgebrauch nur noch den praktischen. Die theoretische Vernunft (Verstand) hat keine Grundsätze, die ohne Rücksicht auf die Erfahrung gelten. Wenn solche Grundsätze möglich sind, wenn es einen Kanon der Vernunft im Unterschiede vom Verstande giebt, so ist das einzig mögliche Gebiet seiner Grundsätze der praktische Vernunftgebrauch, so gehört dieser Kanon einzig und allein der praktischen Vernunft an.

2. Die pragmatische und moralische Vernunft.

Das Gebiet der praktischen Vernunft sind die menschlichen Handlungen. Wenn die letztern nichts weiter sind als Naturerscheinungen, die, wie alles natürliche Geschehen, dem Gesetz der mechanischen Causalität folgen, so gehören sie ganz in die Kette der natürlichen Begebenheiten, so fällt ihre Erklärung ganz unter den Gesichtspunkt des Verstandes, so brauchen sie keine andern Erklärungsgründe, als die mechanischen Ursachen, die alle Naturerscheinungen bestimmen, so ist die Annahme einer praktischen Vernunft eben so überflüssig als nichtig.

Die praktische Vernunft ist entweder nichts, ein leeres Wort ohne Inhalt, oder sie ist ein Vermögen der Freiheit, das allen menschlichen Handlungen zu Grunde liegt und dieselben von den mechanischen Begebenheiten der Natur unterscheidet. Sind die menschlichen Handlungen frei, so setzen sie einen Willen

voraus, der nicht durch den mechanischen Zwang der Dinge, also nicht durch das Naturgesetz, sondern durch Vorstellungen und Gründe, d. h. durch die Vernunft unmittelbar bestimmt wird, der sich also zu seinen Bestimmungsgründen oder Motiven nicht blos leidend, sondern urtheilend und wählend verhält. Dieser wählende Wille ist das arbitrium liberum oder die Willkür. Dieser so bestimmbare Wille ist die praktische Freiheit. Die praktische Freiheit ist nicht die transscendentale. Diese war die Freiheit als Weltprincip; jene ist die Freiheit als menschliches Vermögen, d. h. die Vernunft, die sich durch selbstgewählte Gründe zum Handeln bestimmt.

Diese Bestimmungsgründe des Willens können doppelter Art sein: entweder sind sie aus der Erfahrung oder aus der bloßen Vernunft geschöpft, entweder sind sie empirisch oder rein. Sie sind empirisch, wenn sie aus der sinnlichen Erfahrung, aus der sinnlichen Natur geschöpft sind. In diesem Fall ist ihr einziger Zweck das sinnliche Wohl oder die Glückseligkeit; in diesem Fall sind die Motive unserer Handlungen nichts Anderes als zu jenem Zweck die besten Mittel. Was wir thun, das geschieht, damit wir uns so wohl als möglich befinden, damit unser irdisches und sinnliches Wohl auf's Beste besorgt werde. Wir handeln nicht nach Grundsätzen, nicht nach Principien, sondern wie es eben die Umstände und die jedesmaligen empirischen Verhältnisse mit sich bringen. Unser Zweck ist einzig unsere Glückseligkeit. Die Mittel, welche diesen Zweck am sichersten erreichen, sind die besten. Die Wahl dieser besten Mittel ist eine Sache der Klugheit. Wenn wir so klug als möglich handeln, damit wir so glücklich als möglich werden, so handeln wir im gewöhnlichen Sinn des Worts praktisch. Es sind „pragmatische Gesetze," die den Willen nach dieser Richtung bestimmen. Sind dagegen die Bestimmungsgründe aus der reinen Vernunft geschöpft, unabhängig von aller Erfahrung und ohne alle Rücksicht auf

unser sinnliches Wohl, so handeln wir nach Grundsätzen, so handeln wir unbedingt durch die Natur der Umstände; unser einziges Ziel ist die Tugend, unser praktisches Verhalten die Sittlichkeit, unsere Willensgesetze sind nicht pragmatisch, sondern moralisch.*

3. Die moralischen Gesetze und die moralische Welt.

Wenn es also einen Kanon der praktischen Vernunft giebt, einen Inbegriff von Grundsätzen, nach denen wir handeln, so kann dieser Kanon nichts anderes enthalten als moralische Gesetze. Die pragmatischen Gesetze sind Klugheitsregeln, deren Ziel unsere Glückseligkeit ist; die moralischen sind Sittengesetze, deren Ziel die sittliche Vollkommenheit oder unsere Würdigkeit ist, glückselig zu sein.

Es giebt einen Kanon der praktischen Vernunft, wenn es moralische Gesetze giebt. Die transscendentale Methodenlehre hat nicht den Beweis zu führen, daß solche moralische Gesetze in der That vorhanden sind. Aber sie darf diese vorläufige Annahme machen und unter dieser erlaubten Voraussetzung ihren Kanon entwerfen. Sie darf sich, um ihre Annahme zu befestigen, auf die Thatsache berufen, daß wir die Menschen moralisch beurtheilen, daß wir ihren inneren Werth nie nach dem Maße ihrer Klugheit, sondern nach dem Maße ihrer Sittlichkeit schätzen, daß diese Schätzung moralische Gesetze verlangt, die also jeder Mensch anerkennt, indem er Andere nach dieser Richtschnur beurtheilt.

Wenn es moralische Gesetze giebt, so tragen sie nichts bei zu der Erkenntniß der Dinge; sie sagen uns nicht, was geschieht, sondern nur, was durch uns geschehen soll, was wir thun sollen. Sie erlauben also keinen speculativen, sondern lediglich

* Ebendaselbst. II. Hptst. I. Abschn. S. 594—600.

einen praktischen Gebrauch. Was wir im Sinne der moralischen Gesetze thun sollen, das sollen wir unbedingt und unter allen Umständen thun. Aus der Natur jener Gesetze folgt mithin zweierlei: 1) sie erklären keine Thatsache, sondern sie gebieten eine Handlung; sie beziehen sich nicht auf ein Object, das ist, sondern auf etwas, das sein oder geschehen soll, und 2) sie gebieten nicht, daß etwas unter gewissen Bedingungen geschehen solle, sondern daß es unbedingt geschehe, d. h. sie gebieten schlechterdings. Was unbedingt geschehen soll, das ist eine Nothwendigkeit, die jeden Widerspruch ausschließt, das muß eben deßhalb auch geschehen können; es muß möglich sein, daß die so gebotenen Handlungen in der Erfahrung stattfinden, also Gegenstände der Erfahrung werden. Mögliche Handlungen sind mögliche Erfahrungen. Die moralischen Gesetze, indem sie mögliche Handlungen gebieten oder als nothwendig fordern, sind eben deßhalb zugleich Principien der Erfahrung. Sie fordern, daß die Erfahrung ihnen entspreche. Nennen wir den Inbegriff möglicher Erfahrungen Welt, so fordern die moralischen Gesetze, daß die Welt ihnen gemäß sei, d. h. sie fordern eine moralische Welt.

Die moralische Welt kann nur diejenige sein, welche den sittlichen Zweck verwirklicht und vollendet. Nun war der sittliche Zweck die Würdigkeit, glückselig zu sein, also die Glückseligkeit nur als Folge der Würdigkeit. Die Glückseligkeit ist das natürliche Gut, das wir suchen; die Würdigkeit ist das moralische Gut, das wir erstreben. Wenn sich beide vereinigen, so besteht in dieser Vereinigung das höchste Gut, das die sittliche Idee fordert. Wenn diese Idee in individuo vollendet gedacht wird, so ist sie das Ideal des höchsten Gutes. Und die moralische Welt kann nur eine solche sein, die von jenem Ideale regiert wird.

4. Die moralische Weltregierung. Gott und Unsterblichkeit.

Man kann die moralische Welt nicht fordern, ohne zugleich diese Weltregierung zu verlangen. Die eine Forderung ohne die andere wäre sinnlos. Es wäre sinnlos, etwas unbedingt fordern, und die Bedingungen, unter denen es allein möglich ist, nicht fordern. Was aber heißt eine moralische Weltregierung anders als die Welt, gerichtet auf einen sittlichen Zweck, der sie unbedingt beherrscht, also die Welt entsprungen aus einer moralischen Ursache, die jene sittliche Anlage bedingt? Moralische Weltgesetze verlangen einen moralischen Weltgesetzgeber, einen Weltschöpfer. Man kann also die moralische Welt nicht fordern, ohne zugleich als deren nothwendige Bedingung das Dasein Gottes zu fordern.

Wir sollen das höchste Gut erreichen, d. h. diejenige Glückseligkeit, welche die Folge der Würdigkeit ist. Diese sittliche Vollkommenheit können wir nie in dem gegebenen irdischen Zustande unseres Daseins, sondern nur in unserer fortgesetzten und zunehmenden Läuterung gewinnen: also müssen wir einen künftigen Zustand, eine Fortdauer nach dem Tode, die Unsterblichkeit der Seele fordern als die nothwendige Bedingung, unter der wir dem sittlichen Zwecke gemäß werden.

Wenn es moralische Gesetze giebt, so müssen diese schlechterdings gebieten und schlechterdings fordern; sie müssen schlechterdings eine sittliche Weltordnung und darum zugleich die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele verlangen.

Unsere Würdigkeit soll unser eigenes Werk sein; sie soll in jener sittlichen Vollkommenheit bestehen, die jeder sich selbst erringen muß, da sie kein anderer für ihn weder haben noch erstreben kann. Aber die Glückseligkeit, die aus der Würdigkeit hervorgeht, ist nicht unser eigenes Werk; vielmehr setzt dieses höchste Gut eine moralische Weltordnung voraus, die nicht in unserer Hand liegt, sondern ihren ewigen Ursprung in Gott hat. Die Glückseligkeit zu verdienen, ist das Ziel unseres Thuns;

sie zu genießen, ihrer in der That theilhaftig zu werden, ist das Ziel unserer Hoffnung. Wie nun der moralische Werth es ist, der jene Glückseligkeit bedingt und zur Folge hat, so ist es unser Handeln und unsere Gesinnung allein, worauf sich unsere Hoffnungen gründen. Und hier stehen wir an der äußersten Grenze des Vernunftreiches, das mit dieser Aussicht in die Ewigkeit seinen Umkreis vollendet. Es sind drei Sphären, die unsere Vernunft beschreibt: die erste umfaßt die Erkenntniß, die zweite das Handeln, die dritte die Hoffnung. Von diesen Sphären ist die erste die engste, denn sie bewegt sich nur innerhalb der Erfahrungsgrenze, und die letzte ist die weiteste, denn sie erhebt sich in die Unendlichkeit. Es sind darum drei Fragen, die sich die Vernunft in ihrer Selbstprüfung vorlegt: was kann ich wissen? Was soll ich thun? Was darf ich hoffen? Auf die erste antwortet die Kritik der reinen Vernunft; auf die zweite ihre Moral; auf die dritte ihre Glaubenslehre. Denn die Hoffnung, die sich auf eine moralische Gewißheit gründet, ist Glauben.*

5. Meinen, Wissen und Glauben.

Wenn die Vernunft in ihrem Kanon auf Grund ihrer moralischen Gesetze das Vermögen der Freiheit, das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele apodiktisch behauptet, so nimmt sie diese drei Sätze mit einer Sicherheit an, die jeden Zweifel ausschließt. Und doch hat sie selbst gezeigt, daß diesen Sätzen gar keine wissenschaftliche Geltung zukommt, daß sie eigentlich nicht Behauptungen, sondern nur Forderungen sind, daß sie nicht Dogmen, sondern Postulate bilden. Es muß also in der Vernunft eine Ueberzeugung geben, die ohne alle wissenschaftliche Gründe, die sie vollkommen entbehrt, doch mit aller Sicherheit feststeht. Welcher Art ist diese Ueberzeugung?

* Ebendaselbst. Abschn. II. S. 601—611.

Jede Ueberzeugung ist ein Fürwahrhalten, das sich auf Gründe stützt. Aber diese Gründe können sehr verschieden sein in Rücksicht sowohl ihrer Zulänglichkeit als ihres Ursprungs. In der ersten Rücksicht sind sie entweder zureichend oder sie sind es nicht, d. h. sie begründen entweder vollkommen oder nur mangelhaft; in der zweiten Rücksicht sind sie entweder nur persönlicher oder auch sachlicher Art, d. h. sie sind entweder nur in uns oder auch in der Sache enthalten. Die Gründe der ersten Art sind blos subjectiv, die der zweiten zugleich objectiv. Und hieraus folgt, daß jedes Fürwahrhalten auf drei verschiedene Arten begründet sein kann, entweder zureichend oder nicht zureichend, und die zureichenden Gründe sind entweder bloß subjectiv oder auch objectiv. Das sind eben so viele Arten oder Stufen der Ueberzeugung. Setzen wir, daß die Gründe unserer Ueberzeugung in keiner Hinsicht zureichende sind, so schließt die Ueberzeugung den Zweifel nicht aus, so ist unser Fürwahrhalten ein bloßes Meinen, das sich im besten Falle nur als ein hoher Grad der Wahrscheinlichkeit, in keinem Fall als Wahrheit ausspricht. Sind aber die Gründe unserer Ueberzeugung vollkommen zureichend und ausgemacht, so meinen wir nicht, sondern wir sind gewiß. Und hier kann ein doppelter Fall stattfinden: entweder diese zureichenden Gründe sind nur subjectiver oder zugleich objectiver Natur. Wenn sie beides sind, so ist unsere Ueberzeugung wissenschaftlich begründet, und es fehlt ihr nichts, um vollkommen beweisbar zu sein; in diesem Falle meinen wir nicht, sondern wir wissen. Wenn aber die zureichenden Gründe lediglich subjectiv oder persönlich sind, so ist unsere Ueberzeugung zwar gewiß, aber nicht beweisbar; sie ist nicht Meinung, aber auch nicht Wissenschaft, sondern Glauben.

Alles Fürwahrhalten hat eine dieser drei Formen: es ist entweder Meinen oder Glauben oder Wissen. Wenn es sich um einen reinen Vernunftsatz handelt, so sind dessen Gründe stets

allgemeine und nothwendige. Eine Ueberzeugung aus reinen Vernunftgründen ist deßhalb nie Meinung. Sie ist entweder Wissenschaft oder Glauben. Nun ist alles Erkennen durch bloße Vernunft bezogen auf die Möglichkeit der Erfahrung. Es giebt keine Vernunftgründe, die unabhängig von der Erfahrung eine Erkenntniß ausmachen oder eine wissenschaftliche Ueberzeugung befestigen. Wenn es also eine Vernunftüberzeugung giebt, unabhängig von aller Erfahrung, so kann eine solche Ueberzeugung nie Wissenschaft sein, sondern nur Glauben. Nun sind die einzigen Vernunftsätze, die unabhängig von der Erfahrung und ohne alle Rücksicht auf diese gelten, die Forderungen der praktischen Vernunft, unsere moralischen Ueberzeugungen. Darum hat der Vernunftglauben keinen andern Inhalt als einen rein moralischen. Darum hat die moralische Ueberzeugung keine andere Form des Fürwahrhaltens als den Glauben.

6. Der doctrinale und praktische Glauben.

Wir nehmen das Wort Glauben in sehr verschiedenen Bedeutungen, die wir wohl unterscheiden müssen von der eben erklärten. Der Vernunftglauben ist lediglich moralische Gewißheit. Als solche ist er blos praktisch, und unterscheidet sich von allem Fürwahrhalten theoretischer Art. Gewisse Lehrmeinungen, die einen Grad der Wahrscheinlichkeit beanspruchen, aber keinen Beweis ihrer Wahrheit haben, werden angenommen und geglaubt. Man darf nicht sagen: „ich weiß, daß sich die Sache so verhält," denn zur wissenschaftlichen Ueberzeugung fehlen die zureichenden Beweisgründe. Doch hat man Gründe genug, um die Sache für wahr zu halten und bis auf Weiteres anzunehmen. In diesem Falle sagt man: „ich glaube, daß es sich so verhält." So darf man glauben, daß auch andere Planeten bewohnt sind, indem man sich auf ihre Analogie mit der Erde beruft, oder aus den bekannten physikotheologischen Gründen glauben, daß ein Gott

existirt: man darf es **nur glauben**, weil die Gründe in beiden Fällen zum Wissen nicht ausreichen. Dieser Glauben, der nichts anderes ist als eine Meinung, unterscheidet sich von dem eigentlichen Vernunftglauben in zwei Punkten: 1) er ist ungewiß, während dieser vollkommen gewiß ist; 2) er ist nicht praktisch, sondern „**doctrinal**."

7. Der pragmatische und moralische Glauben.

Wir reden hier nun vom praktischen Glauben. Aber nicht jeder Glaube praktischer Art ist deshalb auch schon moralisch; nicht jeder praktische Glaube ist gewiß. Es muß deshalb innerhalb des praktischen Glaubens der moralische unterschieden werden. Alles praktische Verhalten richtet sich auf einen Zweck, der erreicht werden soll, also zugleich auf die Mittel, wodurch der vorgesetzte Zweck erreicht wird. Ob er wirklich durch diese Mittel erreicht wird? Ob diese Mittel wirklich die zweckmäßigen sind? Ob sie unter allen Umständen den gewünschten Erfolg haben? Wenn der Zweck eine Wirkung ist und das Mittel dazu die mechanische Ursache, so ist ihr Zusammenhang der natürliche Causalnexus und fällt als solcher unter den Gesichtspunkt der Wissenschaft. Wenn aber meine Mittel solche mechanische Ursachen nicht sind, die mit naturgesetzlicher Nothwendigkeit den gewünschten Zweck ausführen, so ist auch ihre Zweckmäßigkeit kein Gegenstand wissenschaftlicher Einsicht, sondern eines praktischen Glaubens. Und hier läßt sich ein doppelter Fall unterscheiden. Entweder meine Mittel sind der Art, daß sie den Zweck unbedingt erreichen, dann gilt ihre Zweckmäßigkeit unbedingt, ich bin davon vollkommen überzeugt, mein praktischer Glaube ist in diesem Falle vollkommen gewiß, obwohl diese Gewißheit auch nur Glauben ist, nicht wissenschaftliche Erkenntniß; oder die Mittel sind der Art, daß sie nur bedingterweise gelten, daß ihre Tauglichkeit von den Umständen abhängt, daß erst der Erfolg über ihre Zweckmäßigkeit

endgiltig entscheidet, so ist in diesem Falle mein praktischer Glauben selbst ungewiß, denn seine Richtigkeit steht allein auf dem unsichern Erfolge. Es kommt also darauf an, ob die praktische Verbindung meiner Mittel mit ihrem Zwecke problematisch oder apodiktisch ist, ob der Erfolg meiner Mittel feststeht oder schwankt, ob ich einen bedingten oder unbedingten Zweck verfolge?

Nun giebt es nur einen einzigen unbedingten Zweck der menschlichen Vernunft: die Würdigkeit, glückselig zu sein, das ist die Sittlichkeit, die ihres Erfolges vollkommen gewiß ist. Diese Gewißheit ist der moralische Glauben. Die praktische Vernunft war entweder pragmatisch oder moralisch. Eben so ist unser praktischer Glauben, wenn er nicht moralisch ist, nur pragmatisch. Und dem pragmatischen Glauben fehlt die Gewißheit. Er glaubt an den Erfolg seiner Mittel, er rechnet auf diesen Erfolg mit der größten Bestimmtheit, aber er kann sich immer verrechnen, er ist darum immer der Täuschung ausgesetzt, also unsicher, selbst auf dem höchsten Grade seiner Wahrscheinlichkeit. Die Grenze der Wahrscheinlichkeit überschreitet er nie. Diese Grenze scheidet den pragmatischen Glauben von dem moralischen. Und da sich die Wahrscheinlichkeit niemals zur Gewißheit steigern läßt, also zwischen beiden kein Gradunterschied stattfindet, so ist auch der pragmatische Glaube vom moralischen nicht dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Die Wahrscheinlichkeit des pragmatischen Glaubens hängt ab von dem Grade der Klugheit, womit die Vernunft rechnet und sich vorsieht; die Gewißheit des moralischen Glaubens steht auf der Gesinnung, die keinen Grad hat, entweder sie ist moralisch oder sie ist es nicht, es giebt offenbar keine Gradfolge von der Sittlichkeit zu ihrem Gegentheil. Der pragmatische Glauben, z. B. der Glauben eines Arztes an den guten Erfolg seiner Mittel oder seiner Methode, ist nie sicher, selbst wenn er sich auf das sicherste gebehrdet. Er rechnet auf den Erfolg, er möchte auf ihn wetten,

aber dieses Wagniß hat seine Grade. Schon eine höhere Wette macht ihn stutzig. „Bisweilen zeigt sich, daß er zwar Ueberredung genug, die auf einen Ducaten an Werth geschätzt werden kann, aber nicht auf zehn, besitze. Denn den ersten wagt er noch wohl, aber bei zehnen wird er allererst inne, was er vorher nicht bemerkte, daß es nämlich doch wohl möglich sei, er habe sich geirrt.“ *

So ist der reine Vernunftglauben begrenzt auf das moralische Gebiet und genau unterschieden von dem Meinen und Wissen, von allem doctrinalen und pragmatischen Glauben. Der moralische Glauben ist der einzige, der vollkommen gewiß ist. Diese Sicherheit theilt er mit der wissenschaftlichen Ueberzeugung. Aber seine Gewißheit ist nur subjectiv, so sehr, daß er strenggenommen nicht einmal den Schein einer objectiven Formel annehmen darf, um sich auszusprechen. Er darf nicht sagen: es ist gewiß, daß ein Gott existirt, daß die Seele unsterblich ist u. s. f., sondern seine Formel heißt: ich bin gewiß, daß sich die Sache so verhält. Freiheit, Gott, Unsterblichkeit: das sind die kantischen „Worte des Glaubens“, welche in dem Gedichte Schiller's ihren poetischen Ausdruck gefunden.

Dieser moralische Glauben bildet die Grundlage und den Kern des religiösen. Wenn es nun die Aufgabe der Theologie ist, den religiösen Glauben darzustellen, so giebt es nach dem Kanon der reinen Vernunft nur eine Moraltheologie, d. i. nicht eine Moral, die auf Theologie (theologische Moral), sondern eine Theologie, die auf Moral beruht. Und dies war die einzige Theologie, welche die Vernunftkritik als den letzten möglichen Ausweg übrig gelassen hatte. So trifft hier die Methodenlehre zusammen mit dem Schluß der Elementarlehre.**

* Ebendaselbst. Abschn. III. S. 64 flgd. Vgl. S. 614. 15.

** Vgl. oben Buch II. Capitel X. No. III. 1 und 2.

IV. Die Architektonik der reinen Vernunft.

1. Die philosophische Erkenntniß.

Die Vernunft ist jetzt darüber im Reinen, was sie wissen kann, thun soll, hoffen darf. Das Gebiet ihrer Erkenntniß und ihres Glaubens liegt hell vor ihrem Auge, jedes in seinen deutlichen und scharf bestimmten Grenzen. Die Grenzen des einen hat die Disciplin, die Grenzen des andern der Kanon bestimmt. Jetzt sind alle Gesichtspunkte gegeben, um das Lehrgebäude der reinen Philosophie in seinem Umfange und in seinen Theilen zu entwerfen.

Unterscheiden wir zuvörderst die *philosophische* Erkenntniß von aller andern. Nicht alle Erkenntniß ist rational. Nicht alle rationale Erkenntniß ist philosophisch. Alle Erkenntniß setzt Gründe voraus, aus denen erkannt wird. Diese letztern können reine Vernunftgründe oder Principien, sie können Thatsachen oder historische Data sein. Die Erkenntniß aus Principien ist *rational*, die andere ist *historisch*. Die historische Erkenntniß ist gelernt, sie ist im besten Fall nichts als das richtige Abbild des Gegebenen, wenn sie das gegebene Object gut gefaßt und behalten, d. h. gelernt hat. Auch von einem philosophischen System kann es eine solche historische Erkenntniß geben, die sich im besten Fall zu ihrem Object verhält, wie ein Gipsabdruck zu einem lebenden Menschen.

Wir reden hier nur von der rationalen Erkenntniß. Die Principien oder Vernunftgründe, auf denen sie beruht, sind entweder Anschauungen oder Begriffe. Also wird auf rationalem Wege erkannt entweder durch bloße Begriffe oder durch Construction der Begriffe. Im ersten Fall ist die Erkenntniß *philosophisch*, im andern *mathematisch*.

Wir reden hier nur von der *philosophischen* Erkenntniß. Sie ist die rationale Erkenntniß durch bloße Begriffe. Nun sind

diese reinen Vernunftbegriffe Gesetze, die ihrer Natur nach für ein bestimmtes Gebiet gelten, für dieses Gebiet aber unbedingt gelten. In dieser Rücksicht dürfen wir die Philosophie erklären als die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft. Die beiden Vernunftgebiete sind das theoretische und praktische; jenes ist die Erkenntniß, welche mit Ausnahme der Mathematik nichts ist als Erfahrung; dieses ist die Freiheit.

2. Die reine Philosophie oder Metaphysik. Aristotelische und kantische Metaphysik. Metaphysik und Kritik.

Was die Erkenntnißprincipien betrifft, so müssen wir unterscheiden solche, welche die Erfahrung begründen, und solche, die in der Erfahrung begründet sind. Jene sind in der Vernunft als solche enthalten und darum reine Principien, diese sind empirische. Es giebt auch empirische Principien, z. B. Naturgesetze, aus denen eine Reihe natürlicher Erscheinungen abgeleitet und erklärt werden können. Diese Ableitung ist auch eine rationale Erkenntniß durch Begriffe, also auch eine philosophische Erkenntniß. Mithin müssen wir nach ihren Principien die Philosophie unterscheiden in eine reine und empirische.

Wir reden hier von der reinen Philosophie, von der Erkenntniß der reinen Principien. Diese Wissenschaft ist die Metaphysik. Und nur in diesem Sinn ist von der Metaphysik die Rede bei Kant. Sie umfaßt ein ganz bestimmtes Erkenntnißgebiet, dessen Grenzen nicht schwanken und keinem Angriff von Seiten einer andern Wissenschaft ausgesetzt sind. Diese sichere und wohlbegrenzte Stellung hat die Metaphysik vor Kant niemals gehabt. Seit Aristoteles galt sie für die Wissenschaft der ersten Principien. Bei Kant gilt sie für die Wissenschaft der reinen Principien. Nichts ist unbestimmter als jene Bezeichnung der „ersten" Gründe. Wo hört in der Stufenfolge der Principien

der erste Rang auf? Wo fängt der zweite an? Eine sogenannte Wissenschaft der ersten Principien ist eben so wenig bestimmt als eine Geschichte der ersten Jahrhunderte. Wie viele Jahrhunderte sind die ersten? Und die Sache wird nicht etwa dadurch bestimmt, daß man die Grenze setzt, denn die gesetzte Grenze ist willkürlich. Warum sollen etwa nur zwei oder drei Jahrhunderte die ersten sein, warum nicht eben so gut vier oder fünf? Es ist hier kein Streit um Worte. Sondern es handelt sich in diesen Worten um den ganzen Unterschied der dogmatischen und kritischen Philosophie. Was sind denn erste Principien? Solche, die in der Ordinalreihe der Principien oder Gründe das erste Glied bilden, die sich also zu den übrigen verhalten wie die oberste Stufe zu den niederen, die sich demnach von den übrigen nur dem Grade nach unterscheiden. Reine Principien dagegen sind transscendental, sie sind die Bedingungen der Erkenntniß, also vor dieser oder a priori. Alle Principien, die nicht a priori sind, sind empirisch oder a posteriori. Die empirischen Principien gründen sich auf Erfahrung. Und worauf gründet sich die Erfahrung selbst? Sie gründet sich auf die reinen Principien. Die ersten Principien liegen mit allen übrigen, die ihnen folgen, in derselben Erkenntnißrichtung. Dagegen fordern die reinen Principien eine ganz andere Erkenntnißart als die empirischen: diese werden durch Erfahrung, jene durch bloße Vernunft erkannt. Ihr Unterschied ist spezifisch, ein Unterschied der Art, nicht des Grades.

Die ersten Principien sind von den letzten nur dem Grade nach verschieden. Also ist auch die Wissenschaft der ersten Principien nur dem Grade nach von der Wissenschaft der letzten verschieden, sie ist keine wesentlich andere Wissenschaft: warum also nennt sie sich Metaphysik? Aristoteles hatte Recht, daß er die Wissenschaft der ersten Principien nur „erste Philosophie" (πρώτη φιλοσοφία) nannte. Dagegen die Wissenschaft der reinen Principien ist wesentlich verschieden von aller Erfahrungswissen-

schaft; sie hat Recht, daß sie sich auch dem Namen nach davon unterscheidet. Nur in diesem Sinn wird die Metaphysik eine Wissenschaft von ganz selbstständigem und eigenthümlichen Charakter. In diesem Sinn hat Kant die Metaphysik begründet. Die Kritik der reinen Vernunft stellt und beantwortet die Frage: wie ist Metaphysik möglich? Nachdem sie diese Frage in ihrer ganzen Ausdehnung gelöst hat, wird das System der reinen Vernunft die Metaphysik, so weit sie möglich ist, ausführen.

Wie verhält sich die Kritik zum System? Sie ist die Begründung und Einführung desselben, und soll sie davon unterschieden werden, so mag sie als „Propädeutik" des Systems gelten. Doch liegt diese Propädeutik nicht in einer andern Erkenntnißrichtung als das System. Wie sollte sie auch? Die Kritik ist die Untersuchung der reinen Vernunft, also die Einsicht in deren ursprüngliche Bedingungen, also die Erkenntniß der Principien, welche die reine Vernunft setzt. So bildet sie die Grundlage aller Metaphysik. Seit wann gehört die Grundlage nicht zum Gebäude? Die Kritik mag Propädeutik heißen, ihrem wissenschaftlichen Charakter nach ist sie *Metaphysik*, und Kant selbst sagt ausdrücklich: „*daß dieser Name der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann.*"* Wir heben diese Erklärung besonders hervor, damit uns das Verhältniß der Kritik zum System nicht verwirrt werde. Denn in einer Nebenschule der kantischen Philosophie gilt die Kritik für die *psychologische* Grundlage der Metaphysik. Da es nun keine andere Psychologie giebt als die empirische, so ist die Grundlage der Metaphysik eine Erfahrungswissenschaft. Und so bringt es diese Auffassung der kantischen Philosophie zu folgender Ungereimtheit: daß Kant die Metaphysik von aller Erfahrungswissenschaft der Art nach unterschieden und zugleich

* Ebendaselbst. III. Hptst. S. 619 flgd. Vgl. S. 626.

eine Erfahrungswissenschaft zur Grundlage der Metaphysik gemacht habe!*

3. Metaphysik der Natur und der Sitten.

Die reinen Principien waren die Bedingungen möglicher Erfahrung und die Gesetze des sittlichen Handelns. Nennen wir den Inbegriff aller Erfahrungsobjecte Natur, den Inbegriff des sittlichen Handelns die Sitten, so wird das System der reinen Vernunft sein Lehrgebäude aufführen als „Metaphysik der Natur" und als „Metaphysik der Sitten." In der ersten handelt es sich um die Gesetzgebung für das Reich der Natur, in der andern um die Gesetzgebung für das Reich der Freiheit. Das sind die beiden Reiche, welche die menschliche Vernunft in sich schließt: ihre Metaphysik ist daher Natur- und Moralphilosophie.

V. Die Geschichte der reinen Vernunft.

Der kritische Gesichtspunkt im Unterschied vom dogmatischen und skeptischen.

Die kritische Philosophie hat ihren Charakter vollkommen bestimmt und damit ihre geschichtliche Eigenthümlichkeit gegenüber allen früheren Systemen festgestellt. Sie fällt mit keiner Richtung zusammen, welche die Philosophie vor ihr gehabt hat. Diese Richtungen waren einander entgegengesetzt in den drei Punkten, die den Charakter einer Philosophie bezeichnen: in ihrer Ansicht vom Object, vom Ursprung, von der Methode der Erkenntniß.

Das Object der Erkenntniß war den Einen die sinnliche Erscheinung, den Andern das Wesen der Dinge, dort das sinnliche, hier das gedachte Ding. So unterschieden sich die Sensualisten und die Intellectualphilosophen. Als den Führer der ersten nimmt Kant Epikur, als den der andern Plato.

Der Ursprung der Erkenntniß wurde entweder in der sinn-

* Vgl. oben Buch II. Cap. I. No. V. Seite 273—77.

lichen Wahrnehmung oder in dem bloßen Verstande gesucht. So unterschieden sich „Empirismus und Noologismus." Jenen unterstützen Aristoteles und Locke, diesen Plato und Leibniz. Den Aristoteles hätte Kant in dieser Rücksicht nicht nennen sollen, aber er kannte ihn nicht besser, und die Zusammenstellung des griechischen Metaphysikers mit Locke war dem damaligen Zeitalter noch geläufig. Indessen gilt Locke in den Augen Kant's nicht als der vollkommenste Ausdruck des Empirismus. Und freilich paßt sein Beweis vom Dasein Gottes wenig zu seiner sensualistischen Erkenntnißtheorie. So ist es wieder Epikur, den Kant an die Spitze dieser Richtung stellt, den überhaupt, als philosophischen Kopf genommen, Kant sehr überschätzt, für den er von früh her, seit der Schulbekanntschaft mit dem Lucrez, das Vorurtheil gefaßt hat, daß Epikur im Geiste des Empirismus der vollkommenste Denker gewesen.

Was endlich die Methode der Erkenntniß betrifft, so hat es von jeher Philosophen gegeben, die den Grundsatz hatten, keine zu haben, sondern den sogenannten gesunden Menschenverstand zur alleinigen Richtschnur der Erkenntniß zu nehmen. Man könnte diese Methode die naturalistische, diese Leute die Naturalisten der reinen Vernunft nennen. Sie finden es unbegreiflich, daß man zur Lösung der philosophischen Fragen so viele schwierige Untersuchungen mache. Sie müssen es ebenso unbegreiflich und zweckwidrig finden, daß man so viele mathematische Berechnungen anstellt, um die Größe z. B. des Mondes zu bestimmen. Wozu diese Umschweife, da man doch nach dem natürlichen Augenmaß urtheilen könne?

Die Wissenschaft hat mit diesem ihrem äußersten Gegentheile nichts zu schaffen. Es handelt sich allein um die wissenschaftliche oder scientifische Methode der Erkenntniß. Diese kann drei verschiedene Wege einschlagen, von denen wir ausführlich gehandelt haben: den dogmatischen, skeptischen oder kritischen.

Sie ist bisher entweder dogmatisch oder skeptisch gewesen: dogmatisch in Wolf, skeptisch in David Hume. Aber sie kann bei richtiger Selbstprüfung weder den einen noch den andern Weg festhalten; es bleibt mithin als die einzige Methode die kritische übrig. Und so schließt Kant die Kritik der reinen Vernunft: „der kritische Weg ist allein noch offen. Wenn der Leser diesen in meiner Gesellschaft durchzuwandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, so mag er jetzt urtheilen, ob nicht wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fußsteig zur Heeresstraße zu machen, dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen.“

Wir waren in diesem Werke ausgegangen von der dogmatischen und skeptischen Philosophie, welche letztere den Durchgangspunkt zur kritischen bildet. Wir hatten gezeigt, wie Kant in seinem Entwicklungsgange eben diesen Weg zurücklegt. Es gab einen Punkt, wo er mit Hume übereinstimmte, von dem er sich dann allmälig entfernte. Jetzt, in dem Schlußpunkt seiner Kritik und im Rückblick auf deren Vollendung, sieht sich Kant in der größten Entfernung von Wolf und Hume, in gleicher Höhe über der dogmatischen und skeptischen Richtung. Unser Urtheil über die kritische Philosophie und deren geschichtliche Stellung im Eingange unseres Werks hat hier seine Bestätigung gefunden in dem Urtheile des kritischen Philosophen über sich selbst. Und so findet hier der erste Band dieses Werkes seinen natürlichen Abschluß: er umfaßt die ganze Entwicklung Kant's von ihren dogmatischen und skeptischen Ausgangspunkten bis auf die oberste Höhe der Kritik.

Mannheim.
Schnellpressendruck von Heinrich Hogrefe.

Röth, Dr. Ed., Geschichte unserer abendländischen Philosophie. Entwicklungs-Geschichte unserer speculativen, sowohl philosophischen als religiösen Ideen, von ihren ersten Anfängen bis auf die Gegenwart. Erster Band.

Auch unter dem Titel:

Die ägyptische und die zoroastrische Glaubenslehre als die ältesten Quellen unserer speculativen Ideen. gr. Lex-8°. 8 Thlr. = 14 fl.

— — — — Zweiter Band.

Auch unter dem Titel:

Geschichte der griechischen Philosophie. Die Uebertragung der orientalischen Ideenkreise nach Griechenland und ihre Fortbildung durch die ältesten jonischen Denker und Pythagoras. gr. 8°. broschirt.

10 Thlr = 17 fl. 30 kr.